ISSN 2215-602X

Vida y Pensamiento

Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana

Religión y democracia: Propuestas teológicas para enfrentar las agendas regresivas

5 ANGEL EDUARDO ROMÁN-LÓPEZ DOLLINGER: Presentación

11 IVONE GEBARA: ¿Pueden las religiones promover la democracia?

45 NÉSTOR O. MIGUEZ: ¿Agenda regresiva o agenda agresiva?: La propuesta neoliberal y la fe en Jesús

81 NICOLÁS PANOTTO: Sobre la crisis, la vulnerabilidad y lo democrático hoy en América Latina: Algunas reflexiones teológico-políticas

117 GABRIELA MIRANDA GARCÍA : El alma y el malestar con los cuerpos desalmados: El fundamento de las agendas regresivas

Volumen 45, Número 1, Julio-Noviembre, Año 2025

Vida y Pensamiento

ISSN 2215-602X

Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana

Comité Editorial Interno
Dr. Angel Román, Director
Dra. Elisabeth Cook
Dr. Martin Hoffmann
Dra. Ann Hidalgo
Dr. David Castillo

◆

Comité Editorial Externo
DRA. OFELIA ORTEGA
Seminario Teológico de Matanzas, Cuba
DR. PLUTARCO BONILLA
Sociedades Bíblicas Unidas, Costa Rica
DR. JUAN JOSÉ TAMAYO
Universidad Carlos III, España
MSC. SIMONE DOLLINGER
Misión 21, Suiza
DRA. VIOLETA ROCHA
Red Continental por la Paz Latinoamérica, Nicaragua
DR. FRANCISCO MENA
Universidad Nacional, Costa Rica

Vida y Pensamiento es propiedad de la Universidad Bíblica Latinoamericana y se publica desde 1981. Cada número es temático y sus artículos se presentan como un aporte a la reflexión bíblica y teológica desde la realidad latinoamericana y son producto de las investigaciones de docentes de la UBL e instituciones afines. Todas las contribuciones deben ser trabajos inéditos y enviados según las "Instrucciones para autores/autoras" que se detallan en el sitio web de la revista. El Comité Editorial y los árbitros que designe decidirán sobre la publicación de los trabajos presentados. Para información sobre la temática de los siguientes números y fechas de entrega, puede comunicarse al siguiente correo electrónico: publicaciones@ubl.ac.cr

Editorial SEBILA
Universidad Bíblica Latinoamericana, UBL
Apdo 901-1000, San José, Costa Rica
Tel.: (+506) /2283-8848/2283-4498
Fax.: (+506) 2283-6826
E-mail: publicaciones@ubl.ac.cr
www.ubl.ac.cr

Director
ANGEL EDUARDO ROMÁN-LÓPEZ DOLLINGER

◆

Edición de texto
JOSÉ ENRIQUE RAMÍREZ KIDD

◆

Diagramación
LUIS CARLOS ÁLVAREZ MEJÍAS

◆

Esta obra está bajo la siguiente licencia
de Creative Commons: CC BY-NC-ND 4.0 DEED

ISSN 2215-602X

200

Vida y Pensamiento. - Vol. 45, No. 1
San José, C.R.: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2025.

ISSN: 2215-602X

1. Ciencias teológicas 2. Ciencias bíblicas 3. Pastoral
Publicaciones periódicas

Religión y democracia: Propuestas teológicas para enfrentar las agendas regresivas

Vida y Pensamiento
Universidad Bíblica Latinoamericana
Vol. 45, No. 1, Julio-Noviembre, Año 2025

UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

Institución que da continuidad
a las labores educativas iniciadas
por el Seminario Bíblico
Latinoamericano desde 1923.

VIDA Y PENSAMIENTO

ISSN 2215-602X

VOL. 45, NO 1, JULIO-NOVIEMBRE, AÑO 2025

REVISTA TEOLÓGICA DE LA UNIVERSIDAD BÍBLICA LATINOAMERICANA

PRESENTACIÓN

ANGEL EDUARDO ROMÁN-LÓPEZ DOLLINGER*

UNIVERSIDAD BÍBLICA LATINOAMERICANA, SAN JOSÉ, COSTA RICA

Director

* PhD en Teología por la Universidad de Friburgo (Friburgo, Suiza).

Contacto: a.roman@ubl.ac.cr

Presentación

El cierre del siglo XX se caracterizó por dejar en marcha diversos procesos de desarrollo social para América Latina y el Caribe, los cuales estaban acompañados de transformaciones políticas y económicas muy importantes y esperanzadoras, sobre todo, para las personas y comunidades que se encontraban en situación de vulnerabilidad y exclusión social. Estos procesos de desarrollo, además de ser producto de la lucha solidaria y responsable de diferentes actores sociales, estuvieron muy marcados por la consolidación de procesos democráticos que generaban expectativas alentadoras para nuestra región. Tras décadas de dictaduras, conflictos armados y exclusión sistemática, comenzaron a surgir instituciones nacionales e internacionales, así como movimientos sociales, comprometidos solidaria y responsablemente con la justicia social, la participación política y la incidencia pública. Estos cambios impulsaron avances significativos en temas de justicia socioambiental, equidad de género, reconocimiento de los pueblos originarios y fortalecimiento del diálogo intercultural e interreligioso. La ciudadanía comenzó a tener un papel más protagónico y activo en la toma de decisiones políticas y en la gestión pública, alimentando la esperanza de un futuro más justo, plural y democrático.

No obstante, las primeras décadas del siglo XXI han evidenciado una preocupante reconfiguración de las estructuras de poder.

Esto ha generado lo que en algunos sectores internacionales se conoce como las agendas regresivas, las cuales son impulsadas por sectores conservadores y que, poco a poco, han ido cobrando mucha fuera, especialmente por el desarrollo e implementación de nuevas estrategias ideológicas para promover retrocesos en materia de derechos y libertades. Estas agendas regresivas encuentran un aliado poderoso en las tecnologías digitales, redes sociales, medios de comunicación masiva, partidos políticos e incluso en sectores religiosos conservadores, quienes se unen para condicionar la opinión pública. Bajo discursos de defensa de la tradición y los "valores", se cuestionan y erosionan principios democráticos fundamentales, amenazando los logros alcanzados por los movimientos sociales y los proyectos emancipadores de las últimas décadas.

En este contexto, la fe cristiana, la teología y la práctica pastoral se ven interpeladas profunda y directamente. Las iglesias, comunidades de fe, grupos cristianos de base y agentes pastorales enfrentan el desafío de responder rápida y asertivamente a los efectos desastrosos que está generando la manipulación de símbolos e imaginarios religiosos, los cuales se emplean generalmente como instrumentos para legitimar retrocesos en materia de derechos humanos y justicia socioambiental. Esta situación genera que desde la educación teológica superior nos planteemos algunas preguntas fundamentales que requieren respuesta inmediatas: ¿Qué estrategias bíblicas, teológicas y pastorales podemos ofrecer para enfrentar las agendas regresivas? ¿De qué forma la fe cristiana puede contribuir al fortalecimiento de los procesos democráticos? ¿Es posible articular una propuesta teológica liberadora que vincule fe, justicia y ciudadanía?

Desde la educación teológica crítica, y particularmente desde el pensamiento teológico latinoamericano y caribeño, los artículos de

este número de la revista *Vida y Pensamiento* invitan a reflexionar sobre caminos alternativos a las agendas regresivas. En ese sentido el título *Religión y Democracia* se constituye en un eje temático relevante para explorar creativamente nuevas perspectivas teológicas que respondan a los desafíos políticos, religiosos y sociambientales actuales de nuestros contextos. A través de este número de la revista, la Universidad Bíblica Latinoamericana busca que las ciencias teológicas y bíblicas se constituyan en una herramienta eficaz para la construcción de un mundo más justo, inclusivo y pacífico.

En el primer artículo, la teóloga feminista *Ivone Gebara* analiza críticamente el potencial de las religiones para fomentar la democracia en un escenario global caracterizado por conflictos políticos, inequidad de género y crisis ecológica. Sobre la base de un examen conceptual de las implicaciones teológicas de las nociones democracia y religión, la autora plantea la cuestión fundamental de su relevancia, legitimidad y capacidad de incidencia social orientada a la transformación del *statu quo*. La autora argumenta la urgencia de trascender los dualismos rígidos, las estructuras jerárquicas patriarcales y los discursos teológicos anquilosados que obstaculizan una coexistencia ética responsable y solidaria. En su lugar, sugiere la recuperación creativa y corporeizada de la existencia, centrada en la reciprocidad, la equidad y los derechos humanos fundamentales. En ese sentido, la democracia y la religión deben abordarse desde más allá de los límites que generan las definiciones institucionalizadas, con el fin de dar paso a nuevas articulaciones conceptuales, donde las prácticas de interdependencia y reconocimiento de la diversidad estén en el centro de la reflexión teológica.

El segundo artículo, escrito por el teólogo y biblista *Néstor O. Míguez*, representa una análisis crítico sobre el proyecto conocido como *modernidad*, el cual generó muchas expectivas vinculadas a mejorar las

condiciones de vida de la población mundial. Según el autor, este proyecto estableció la noción de un progreso histórico sustentado en el desarrollo del conocimiento científico y en una moral humanista, lo cual se manifestó en diversas corrientes políticas, económicas, culturales e inclusive religiosas. Sin embargo, actualmente este paradigma enfrenta una profunda crisis, exacerbada por un sistema económico globalista de ideología neoliberal, cuyos efectos son devastadores: incremento de la violencia, polarización social, acumulación del poder en grupos minoritarios y conservadores, deterioro acelerado de los ecosistemas que son esenciales para la vida. En consecuencia, los efectos ideológicos y las estrategias de dominio que genera la crisis del proyecto de la modernidad se reflejan en las agendas regresivas. A partir de estas reflexiones, el autor plantea una interrogante fundamental para la teología: ¿Qué impacto tienen estas dinámicas en la fe cristiana y qué testimonio ético-teológico podemos ofrecer en este contexto?

En el tercer artículo de este número, el teólogo y sociólogo *Nicolás Panotto*, plantea una reflexión crítica sobre la crisis de los sistemas democráticos en América Latina, para lo cual integra perspectivas políticas y teológicas que son necesarias cuando se quiere profundizar en el análisis sobre los fundamentos que sostienen la democracia en el contexto actual. El autor estructura su análisis en tres dimensiones que considera fundamentales: primero, presenta la paradoja inherente al surgimiento de los discursos antidemocráticos que operan desde las propias instituciones democráticas; segundo, contrasta los discursos antidemocráticos con los postulados o respuestas teóricas articuladas por la democracia radical; tercero, explora la incidencia del factor religioso en estos procesos, considerando su rol tanto en las luchas discursivas como en la reconfiguración de prácticas políticas. El autor concluye afirmando la importancia que tiene una interpretación

teológica de la democracia, donde lo divino emerge como categoría analítica que favorece la apertura, la conflictividad y la pluralización del espacio político.

En el último artículo, la autora *Gabriela Miranda García*, nos recuerda que el cristianismo sostiene como principio fundamental la existencia del alma como un ente que se encuentra en situación de superioridad con respecto al cuerpo, lo cual justifica la afirmación teológica que los cuerpos que se resisten al dominio del alma carecen de valor. Según la autora, esta premisa, ampliamente internalizada, ha legitimado el control, la subyugación y la expropiación de los cuerpos. Asimismo, el capitalismo ha instrumentalizado este dualismo en diversas formas binarias —pureza frente a impureza, sagrado frente a profano—, perpetuando así relaciones de dominación como las de los hombres sobre las mujeres, las personas adultas sobre las niñecez, las personas civilizadas sobre las personas "salvajes". La autora concluye afirmando que esta lógica de dominio, justificada bajo la voluntad divina, ha facilitado prácticas como el despojo, la esclavitud, la tutela y el dominio, constituyéndose en el sustento de las actuales agendas regresivas.

El equipo editorial de la revista *Vida y Pensamiento* espera que los aportes de este número contribuyan a promover el interés de desarrollar una reflexión teológica, productiva y propositiva, sobre el tema *democracia y religión* en el contexto de las agendas regresivas.

*Angel Eduardo Román-López Dollinger**
Universidad Bíblica Latinoamericana, San José, Costa Rica
Director

* PhD en Teología por la Universidad de Friburgo (Friburgo, Suiza). Contacto: a.roman@ubl.ac.cr

VIDA Y PENSAMIENTO

ISSN 2215-602X

VOL. 45, NO. 1, JULIO-NOVIEMBRE, AÑO 2025

REVISTA TEOLÓGICA DE LA UNIVERSIDAD BÍBLICA LATINOAMERICANA

¿PUEDEN LAS RELIGIONES PROMOVER LA DEMOCRACIA?

IVONE GEBARA*

INVESTIGADORA INDEPENDIENTE, RECIFE, BRASIL

* Es Doctora en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de São Paulo (São Paulo, Brasil) y Doctora en Ciencias de la Religión por la Universidad Católica de Lovaina (Lovaina, Bélgica).

Contacto: ivonegebara@gmail.com

Recibido: 25 de marzo del 2025/ Aprobado: 15 de junio del 2025

¿Pueden las religiones promover la democracia?

Ivone Gebara*
Investigadora independiente, Recife, Brasil

Este no es el mejor de los mundos posibles. No cabe duda de que podemos imaginar otros mejores. El mundo en el que estamos se rige por la ley del hambre, el contrato que hemos firmado para la vida implica violencia. Pero hay otro tipo de violencia que nos caracteriza como especie, que no se ejerce por necesidad sino por placer, por codicia o simplemente por inercia o indiferencia. ¿Qué hace falta para que nos demos cuenta de que nada es independiente? ¿Qué hace falta para que nos demos cuenta de que lo que nos une es mucho más que lo que nos sostiene como individuos?[1]

Resumen: Este artículo reflexiona críticamente sobre la posibilidad de que las religiones promuevan la democracia en un contexto global marcado por la violencia, la desigualdad y la destrucción ambiental. A partir de una revisión profunda de los conceptos de democracia y religión, se cuestiona su vigencia, autenticidad y capacidad transformadora. La autora plantea la necesidad de superar los dualismos fijistas, las jerarquías patriarcales y las teologías esclerotizadas que impiden una convivencia ética e interdependiente. Propone, en cambio, una reapropiación

* Es Doctora en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de São Paulo (São Paulo, Brasil) y Doctora en Ciencias de la Religión por la Universidad Católica de Lovaina (Lovaina, Bélgica). Contacto: ivonegebara@gmail.com

1 Chantal Maillard, *¿Es posible un mundo sin violencia?* (Madrid: Vaso Roto, 2018), Preámbulo.

poética y encarnada de la vida, orientada al cuidado mutuo, la justicia y la dignidad. La democracia y la religión —más allá de sus instituciones— pueden entrelazarse si se convierten en expresiones de interdependencia vital y respeto por la pluralidad.

Palabras claves: democracia, religión, interdependencia, patriarcado, ética del cuidado.

Abstract: This article offers a critical reflection on the possibility that religions may promote democracy in a global context marked by violence, inequality, and environmental destruction. Drawing from an in-depth examination of the concepts of democracy and religion, the author questions their relevance, authenticity, and transformative potential. She argues for the need to overcome fixist dualisms, patriarchal hierarchies, and sclerotized theologies that hinder ethical and interdependent coexistence. Instead, she proposes a poetic and embodied reappropriation of life, oriented toward mutual care, justice, and dignity. Democracy and religion—beyond their institutional frameworks—can become intertwined if reimagined as expressions of vital interdependence and respect for pluralism.

Keywords: democracy, religion, interdependence, patriarchy, ethics of care.

Introducción: algunas preguntas

El preámbulo de Chantal Maillard marca el tono de mi reflexión, por lo que comienzo con una pregunta que me dirijo en primer lugar a mí misma, ya que escribir para los demás significa ante todo abrir un diálogo interior conmigo misma. En el contexto de la violencia, especialmente expresada por la codicia y la indiferencia que caracterizan nuestro mundo actual, me pregunto por el significado de la palabra democracia. Es una de las muchas palabras de nuestro vocabulario cotidiano que necesita ser replanteada a la luz de las circunstancias reales y actuales de nuestras vidas.

Casi inmediatamente se me ocurre la respuesta estándar y aprendida: ¡democracia es el *gobierno del pueblo por el pueblo y para el pueblo*! Esa sería la definición que tenemos en la punta de la lengua cerebral, quizá condicionada por muchos estereotipos y oscuridades. Pero, ¿de qué pueblo estamos hablando? ¿Quiénes serían realmente estos gobernantes y cómo gobernarían? ¿A quién incluyen y a quién excluyen de este gobierno? Es más, ¿es esta una respuesta clara al significado de la palabra democracia, una respuesta que nos daría el sentido exacto de lo que está ocurriendo en el mundo y especialmente en América Latina y el Caribe? Yo creo que no.

Hoy, nuevas formas de dominación dictatorial y colonialismo, la aniquilación de pueblos enteros, el aumento de la pobreza como forma de violencia, la destrucción de la naturaleza como fuente de vida, la eliminación de los pueblos indígenas, el racismo de diferentes colores, y la variada y violenta dominación patriarcal de las mujeres están a la orden del día en las llamadas democracias. Y todo esto está presente como si la palabra democracia no contuviera conflictos,

falsas pretensiones universalistas, innumerables diferencias y diversos crímenes contra los menos favorecidos. En resumen, estamos viviendo el sometimiento de muchos, la esclavitud de otros, la matanza de miles, la indiferencia de la mayoría como base de esta supuesta gobernanza democrática ¡La "democracia" se ha convertido en un término equivocado!

En este sentido, los hechos revelan que la palabra *democracia*, tal y como se explica etimológicamente, no se corresponde con lo que puede observarse en la vida cotidiana de muchos grupos sociales e instituciones supuestamente democráticas. Es una palabra "enferma" que ya no significa lo que pretendía significar.

En la misma línea, podría decirse que un fenómeno similar está ocurriendo en las instituciones religiosas que aparentemente son partidarias de visiones éticas y democráticas, pero siguen imponiendo sus viejos credos a los fieles y a veces los juzgan sin piedad. Tal vez estemos viviendo un camuflaje de la religión en relación con la democracia o, más exactamente, una verdadera antidemocracia disfrazada de democracia y una antirreligión disfrazada de religión.

Ante este problema, se nos invita a revisar las condiciones reales de posibilidad de una democracia según las formas tradicionales arraigadas en nuestras mentes y a revisar los contenidos de las religiones a las que nos adherimos en la creencia de que pueden promover la democracia en el horizonte del bien común.

Al afirmar que la democracia es la forma práctica que garantiza a los ciudadanos el poder de participar en las decisiones políticas de un país o de una institución con vistas a incluir a todos, se nos invita a través de nuestras respuestas a confrontar el ideal imaginado con la realidad

de los hechos. Entonces nos damos cuenta de que la garantía de participación ha sido en realidad más formal que real, más un lenguaje retórico que acciones reales. En el fondo, las definiciones que circulan en nuestra cultura están idealizadas, se convierten en un *deber ser* que nunca encontramos en nuestras relaciones cotidianas. Una vez más, la observación atenta y el análisis anclado en lo cotidiano se convierten en vías absolutamente necesarias para recuperar los valores sociales de la ciudadanía, valores que deberían marcar nuestra convivencia social cuando nos declaramos demócratas. En esta línea, las restricciones al ejercicio de elección y participación en las decisiones políticas siempre han estado limitadas a diferentes grupos por diferentes razones. Los analfabetos no podían votar, los indocumentados no votaban porque no existían legalmente, las mujeres no tenían acceso a ningún tipo de participación democrática activa en los países republicanos, los extranjeros no votaban y los ancianos no tenían que votar. En cuanto a las mujeres, por ejemplo, esta prohibición empezó a revisarse con la explosión del movimiento feminista y, en particular, a través de las sufragistas a finales del siglo XIX. Sin embargo, la representación de las mujeres en el gobierno sigue siendo bastante limitada en los distintos países. Todo ello hace que el concepto de democracia sea muy amplio, fluido e impreciso.

En cada zona, la democracia parece presentarse de forma diferente, aumentando o reduciendo las formas de participación ciudadana según criterios ideológicos, religiosos, étnicos, de género y muchos otros. ¿Existe alguna otra forma de gobierno que represente realmente la necesidad del bien común y de los diferentes pueblos? ¿Podríamos reactivar los ideales democráticos en un mundo de creciente violencia y eliminación de nuestra especie y de otras especies? No sé cómo responder a la pregunta que me hago, aunque afirmo la necesidad de encontrar algunas soluciones.

Teniendo en cuenta el tema que me propongo desarrollar a grandes rasgos, me pregunto si, por otra parte, existe una definición precisa y única de la religión. La cuestión es quizá mucho más compleja que la anterior sobre la *democracia* y nos lleva a darnos cuenta de la inconmensurable amplitud de las posibles respuestas. La palabra religión procede etimológicamente del latín *religare* e indica un vínculo, una conexión entre personas basada en creencias comunes. Los mismos límites que denunciamos en la palabra democracia podrían denunciarse en el uso de la palabra religión. Por eso nos preguntamos también en general si las religiones pueden realmente conectar a las personas en profundidad, respetarlas, darles un sentido y, a través de ello, si pueden promover la democracia por dentro y por fuera.

Me atrevo a decir, de entrada, que las religiones institucionales no pueden ser plenamente democráticas porque, por un lado, forman parte de la corrupción presente en las relaciones humanas actuales y, por otro, se constituyen a partir de revelaciones de autoridades consideradas divinas o casi divinas, además de establecer ideas fijas sobre la obediencia de las personas a los códigos establecidos. Por ejemplo, con pocas excepciones, tienden a privilegiar un sexo sobre otro, un pueblo sobre otro, imponen comportamientos y leyes como procedentes de la voluntad de un Dios o de un profeta sabio, mostrando así los límites inherentes a las religiones o a las filosofías religiosas.

Por esta razón, es difícil hablar de democracia en el seno de las instituciones religiosas. La mayor virtud de las religiones es la obediencia, una obediencia que entra en conflicto con los modelos de vida a seguir. Por eso, los conceptos de bondad y maldad de las acciones humanas, justicia e injusticia y derechos de todos están condicionados a ciertos principios autoritarios tradicionales que

pretenden ser universales, además de estar condicionados a los límites inherentes a toda vida humana.

Estas preguntas y los intentos de responderlas en relación con la democracia y las religiones nos invitan a repensar las estructuras antropológicas de las religiones institucionalizadas y su posible contribución a los proyectos democráticos que estamos esbozando en la sociedad civil. Pero más que eso, se trata de reflexionar sobre lo que vivimos, se trata de adentrarnos en nuestra limitada condición humana, observarnos sin miedo a nuestra verdad, aprender algo sobre nosotros mismos sin la inmediatez de las respuestas prefabricadas o la repetición mecánica de viejas tradiciones.

Lo que debemos atrevernos a buscar es la frágil brisa de vida singular y plural, dependiente e interdependiente, igual y diferente, que caracteriza cada soplo de vida y nos abre al misterio cada vez mayor en el que existimos. Desde esta perspectiva, desarrollo brevemente cinco puntos en un intento de abrir un diálogo que necesariamente no puede llegar a una única conclusión.

1) Una antropología fijista
2) La esclerosis de los dualismos religiosos
3) La humanidad ideal y los condenados de la tierra
4) Una humanidad en éxtasis
5) Hacia la interdependencia y una posible democracia siempre en construcción.
    - Breve conclusión
    - Brevísima bibliografía

Una antropología fijista

¿Cómo establecemos nuestra visión o comprensión de los seres que llamamos humanos?

Cuando decimos humano, aunque no lo admitamos inmediatamente, clasificamos necesariamente a los seres humanos en muchas categorías, dando prioridad a su pertenencia a lo que llamamos humanidad. Siempre estamos a punto de poner límites, divisiones, motivaciones, barreras y clasificaciones a los humanos y a la diversidad de seres del planeta. ¿Cómo podemos abrirnos a algo más amplio que los análisis filosóficos dualistas, los análisis sociológicos mecanicistas, los datos estadísticos sobre el crecimiento o el declive de las religiones y las diferentes formas de democracia en auge o en declive?

Antes de intentar responder a estas preguntas y cuestiones, hay que tener en cuenta muchos otros puntos básicos. Hay una especie de anterioridad en estas cuestiones que al menos debe vislumbrarse. Estoy pensando en los procesos evolutivos milenarios que condujeron a lo que se ha dado en llamar el advenimiento del "homo sapiens". Estos procesos nos recuerdan la evolución de nuestra especie y sus grandes mutaciones. Aunque no pueda ocuparme de ellos en este texto, no debemos perderlos de vista porque indican la complejidad de la historia de la evolución de nuestra especie hasta la etapa actual.[2] Con esta premisa en mente, propongo que reflexionemos sobre experiencias cercanas, especialmente a través de los procesos educativos plurales presentes en nuestras culturas. Nos hemos dado cuenta de que, especialmente en Occidente, hemos ido reproduciendo y modificando

2 Cf. Thomas Berry, *The Dream of the Earth* (San Francisco: Sierra Club Books, 1988).

modelos de relaciones humanas a lo largo de nuestra vida, como si los seres humanos fuéramos y debiéramos ser lo que actualmente somos o lo que creemos que debemos ser en este momento. En esta línea, interpretamos nuestro comportamiento oponiéndonos al pasado cercano y juzgando nuestra forma de actuar como nueva y mejor adaptada al mundo actual. Pero lo nuevo es también lo viejo modificado, que a su vez contiene otro viejo y algo de lo nuevo que le añadimos. Por eso no existe lo totalmente nuevo. Siempre hay una materia en la evolución, un punto de apoyo desde el que algo parte y cambia. Así que podemos engañarnos pensando que la nueva es realmente totalmente diferente e incluso mejor, pero en realidad no lo es. Del mismo modo, creemos que somos totalmente distintos de los demás animales, las plantas, el aire, el agua y las fuerzas del planeta, sin darnos cuenta de que somos una organización específica de todos estos elementos y que no podemos existir si falta alguno de ellos. A pesar de esta realidad, seguimos construyendo jerarquías y dualismos culturales en nuestros cuerpos y en nuestros pensamientos y acciones, creyendo que una parte es mejor que la otra, un grupo mejor que el otro, un sexo superior al otro, y que podemos eliminar un elemento y preservar el otro sin ningún daño. Llevamos milenios viviendo la versión dualista beligerante de la vida humana en todos los sentidos y especialmente en las relaciones sociales, oponiendo la riqueza de unos pocos a la pobreza de miles y creyendo que el "modelo" de ser humano vivido por los ricos y poderosos debe ser el ideal de la humanidad. Los ricos no quieren ser pobres y los pobres quieren ser ricos o al menos disfrutar de los beneficios que este mundo de bienestar, consumismo, artificialidad y confort puede ofrecer. Estas contradicciones dualistas siguen vigentes y parece que hoy se encuentran en un momento crítico destructivo que golpea primero a los más débiles. Por otra parte, en medio de una humanidad mezclada, se anuncia y se intenta una comprensión diferente de la vida. Esta nueva visión, incipiente, se va imponiendo

lentamente en diferentes grupos sociales, rescatando viejas sabidurías que fueron despreciadas por la excesiva valorización de lo que se llamó progreso. Desde esta perspectiva, alejarse de una visión antropológica fija significa alejarse de una concepción jerárquica de la vida, como si cada especie pudiera vivir y sobrevivir independientemente de las demás. Significa salir a la dimensión misteriosa de la vida que siempre se nos escapa, que nos emociona, nos conmueve con su belleza, nos plantea preguntas, nos encanta y permite que las vidas florezcan. Esta experiencia conductual y emocional nos abre a algo que yo llamo la *trascendencia inmanente de la vida*. Aunque sepamos algo de ella, siempre se nos escapa y nos invita a abrir nuestros sentidos más allá de los conceptos teóricos fijos y las interpretaciones que hemos establecido. La vida de las distintas formas de vida siempre nos sorprende y nos desafía. Y es esta sorpresa, esta novedad continua, la que se afirma como posibilidad para que salgamos de la rigidez de nuestros modelos, de doctrinas que pueden darnos seguridad, pero que no nos dan la necesaria apertura a las infinitas posibilidades de la vida y de su real florecimiento y existencia.

Sentir el mundo y hablar de otra manera de las cosas ordinarias de cada día abriría quizás la oportunidad de desear una organización diferente de nuestras relaciones. Sólo las teorías analíticas dualistas cuyo ámbito de comprensión sólo da acceso vital a minorías no pueden encantar a los desfavorecidos de la tierra y sólo excitan a los depredadores a sofisticar aún más su pensamiento y sus acciones para que menos de sus partidarios tengan acceso a la ciencia hermética que desarrollan y a los privilegios y bienestar artificial de que disfrutan.

Alejarse de una antropología fijada en los modelos de vida significa no sólo reconocer la diversidad humana, sino también aprender a admirar y acercarse a los pequeños seres vivos que llamamos animales

y plantas, a la exuberancia de sus vidas, a su organización, a la forma en que se acercan a nosotros y nos tocan, invaden o encantan.

En las grandes ciudades, ya no vemos un cielo de estrellas más allá de las pantallas de un teléfono móvil, ya no contemplamos la organización de un hormiguero, el trabajo incesante de las abejas, ya no nos tomamos el tiempo de cuidar una planta y ver la evolución de su vitalidad. Acercarse a estas "inutilidades" naturales es el principio del camino para salir del fijismo antropológico dualista. Es la afirmación de alternativas dinámicas e inspiradoras presentes en muchas vidas y, entre ellas, en la vida humana, lo que puede abrir la esperanza de una convivencia más vital e inclusiva. Aquí podemos encontrar un hilo conductor de posibles maneras de encontrar comodidad en nuestra "casa común", de acoger a las flores del campo y a las muchas plantas, a las montañas y a los mares, a los animales grandes y pequeños como nuestros vecinos. Al aferrarnos a este hilo, podemos intentar romper con el antropocentrismo androcéntrico que destruye la diversidad y quizás acoger la sinfonía mixta de la Vida.

La esclerosis de los dualismos religiosos

Con el fin de educarnos para agudizar nuestras percepciones y conocimientos, necesitamos cambiar nuestras lentes interiores, nuestras emociones, nuestros hábitos y admitir que la crisis actual de nuestro mundo también tiene que ver con la esclerosis de los dualismos religiosos presentes en nuestras creencias. Un cuerpo esclerosado simplemente repite los mismos hábitos, la misma interpretación de la vida, los mismos dogmas, los mismos juicios. Nos hemos acostumbrado tanto a ellos que casi han pasado a formar

parte de nuestra naturaleza, es decir, de nuestra propia manera de conocer el mundo. Sin embargo, nos estamos dando cuenta de que eso no nos da la posibilidad de comprender más la complejidad, la diversidad y la belleza que se despliega ante nuestros ojos cada día. Este límite afecta de manera especial al mundo de las religiones. Es desde esta perspectiva que hablar de la esclerosis de los dualismos religiosos es, en cierto modo, introducir una crítica a la construcción epistemológica o ético-cognitiva de las religiones, especialmente de las monoteístas actuales. De hecho, obedecen a los sistemas jerárquicos de poder político y económico vigentes, aunque creen obedecer a Dios Padre o Dios Amor, creyendo que sus sistemas son eternos y hasta cierto punto inmutables. En esta situación, disfrutan de los beneficios que esta supuesta inmutabilidad les garantiza como una certeza imaginaria que proviene de afirmar la voluntad de un creador o de alguien que lo representa. Dominan las conciencias, jerarquizan los cuerpos, incluyen y excluyen, presentándose como obedientes al supuesto Señor del mundo que les habría dado parte de su poder. Se convierten en sus ministros e invitan a sus fieles a obedecerle obedeciéndoles a ellos. No se dan cuenta de que lo que llaman inmutabilidad y Tradición son en realidad una formación esclerótica de creencias e incluso de celebraciones basadas en visiones jerarquizadas que se han ido repitiendo hasta constituirse en verdades incontestables procedentes del pensamiento y atribuidas después a una voluntad divina. Podemos hablar, pues, de esclerosis cognitiva religiosa para expresar la paralización de la vitalidad de nuestras percepciones, similar al endurecimiento que impide la actividad de un órgano de nuestro cuerpo. Estas religiones se han convertido en fuentes de distribución de favores divinos, a menudo al servicio de poderosas organizaciones económicas. Enajenan a las personas y les hacen creer que son agraciadas por fuerzas divinas a cambio de su sumisión y sus posesiones.

Intentar romper con estas religiones desviadas significa dejar que la movilidad de la vida tome el control, permitir que el pensamiento se base en el tiempo y en la situación presente, permitir que la savia de la vida cambie de dirección y exprese su vitalidad de otras maneras. Esto también se aplica al lenguaje religioso, que expresa significados que no siempre son traducibles a las experiencias actuales y cotidianas de muchas culturas y grupos.

El proceso de desesclerosar es doloroso y arduo, pero se desarrolla más fácilmente a medida que empieza a corresponder más a la lógica o savia de la Vida misma en nosotros. Desesclerosar es poder explicar la diversidad de la vida en los diferentes lenguajes de nuestro mundo de mil y una maneras, a través de los diferentes poemas y ritmos que nos componen.

Lo que en realidad aparece como expresión de la experiencia humana religiosa cotidiana es una lógica de salvación beligerante. Hay que luchar por un bando, por el bando bueno, y el bueno parece estar determinado de antemano por las jerarquías religiosas. ¿Cómo salir de estas dualidades y contradicciones nefastas? ¿O cómo expresar las aparentes dualidades Bien/Mal, Dios/Mal, inocente/pecador, salvado/condenado, cielo/infierno, esencia/existencia, vida/muerte, amor/odio, hombre/mujer, homo/hetero y tantas otras en un sistema de mezclas, de ingredientes arraigados que componen el verdadero pastel de la vida como forma de superar los dualismos? Este es el reto que se nos plantea.

Una simple observación de esta realidad mezclada que llevamos dentro podría ayudarnos a comprender mejor lo que experimentamos. No se puede captar sólo el bien o sólo el mal. Se mezclan de tal manera como en un pastel ya preparado en el que ya no se puede

distinguir la harina del azúcar, la leche de la mantequilla, etc. Somos igualmente genéticamente femeninos y masculinos, lo que permite que la vida se produzca y crezca en nosotros. Esto resulta inquietante para la institucionalización religiosa presente en nuestro mundo monoteísta, que cree en un mundo fijo ordenado por Dios. Podríamos preguntarnos si las religiones tienen fuerza para abrir espacios de comunión más allá de los límites de su institucionalidad. Comunión significa una unión común basada en comportamientos vitales que van más allá de las doctrinas establecidas, más allá de los límites que imponen las leyes religiosas canónicas. ¿Qué se podría pensar para salir de un mundo enloquecido por la violencia estructural y los excesos de leyes y privilegios que dan lugar a variaciones de delitos con múltiples formas de interpretación y jurisprudencia religiosa defensiva?

Creo que salir brevemente de la ley, de las leyes escritas que regulan las sociedades religiosas patriarcales, nos hace darnos cuenta de hasta qué punto se han convertido a veces en nuestra segunda piel y en nuestra cultura moral. Entonces tenemos que aceptar la Babel del mundo en que vivimos y la Babel que somos como individuos.

Hoy sentimos en el cuerpo que, a pesar de estar en el mundo de la comunicación, no nos entendemos. Luchamos unos contra otros pensando siempre que la fórmula de la guerra contra el otro traerá la paz. ¡Ilusión! ¡Pura ilusión! La guerra mayor, el conflicto que nos habita, también está privilegiadamente dentro de nosotros.

Reconocer nuestra constitución vital guerrera podría ayudarnos a dar pasos hacia la comprensión mutua y una convivencia social menos conflictiva. Este reconocimiento podría llevarnos a aceptar las diferencias para volver a acuerdos sobre las necesidades básicas de los seres vivos en la incesante búsqueda de estar vivos. Para

ello, necesitamos deseducarnos de querer que los demás sientan, vivan, se emocionen y anhelen lo que yo anhelo o lo que yo anhelo individualmente. Esto significa acoger las diferencias como expresiones de la vitalidad de la vida.

Educarnos para sentir de otra manera colectivamente, aunque sea a partir de intereses vitales colectivos, es una vía que hay que construir y recorrer. Alejarse de la comercialización de modelos perfectos según la Biblia o según tal o cual pensador o gurú. Significaría invitarnos a una especie de elogio de la imperfección, a vivir la interdependencia creativa, la necesidad que tenemos los unos de los otros, acogiendo múltiples formas de vivir sencillamente con dignidad. Es en la lucha plural por la vida donde reside la razón de que estemos vivos. Por eso se trata de buscar primero estar vivos con dignidad, como si esa fuera la ley mayor inscrita en nuestros cuerpos. Es de esa ley mayor de donde debe nacer algo que nos toca a todos: estar vivos porque esa es nuestra primera razón de existir, esa es nuestra primera meta provisional, de ahí nace la poesía amorosa, la escucha rítmica, la belleza de los sonidos que se armonizan mágicamente. De ahí nace también la capacidad de admirar la belleza de las estrellas y de los campos de trigo, el trabajo de las abejas y la dulzura de su miel. Nuestra "casa común" es multicolor, plural, con llanuras y mesetas, agua dulce y salada, leones y corderos, prados verdes y paja seca.

¿Quién nos ayudará a volver a nuestro hogar o a rescatar nuestro soñado "paraíso" terrenal, que siempre se busca una y otra vez? O simplemente, ¿cómo podemos redescubrir el placer del paraíso de la simplicidad de todos los procesos llamados vida? ¿Cómo podemos encontrar formas de respetar la vida cuando tenemos la impresión de que las fuerzas de la destrucción tienen más poder y acción?

En este proceso lleno de tantas preguntas, hay que imaginar que todos los gurús han muerto, que los profetas han desaparecido en sus cuevas, que sus escritos se han vuelto ilegibles. Los dioses están de vacaciones con el Dios todopoderoso de barba blanca. Estamos solos en los muchos bosques del mundo actual y depende de nosotros y sólo de nosotros volver a aprender de los bosques, los animales, los insectos, las estrellas y la luna las formas de vivir juntos respetuosamente. Tal vez lo que estoy escribiendo sea sólo poesía, pero de ella puede nacer algo nuevo frente a los escombros que nuestra codicia ha producido en muchos lugares del planeta y especialmente en nuestras entrañas.

Es en esta línea de búsqueda en la que pienso que la palabra tradicional religión está ya marcada por la pérdida de su significado primordial, religare, la conexión de todas las cosas. Se ha jerarquizado, masculinizado, elitista, y se ha convertido en una metafísica prefijada más allá de los seres ordinarios. Por eso quizá debería entrar en el diccionario de las palabras pasadas de moda, en el diccionario de las palabras que deberían olvidarse durante mucho tiempo. Habría que inventar otra u otras... O tal vez nuevas palabras nacidas de nuestras entrañas para indicar la importancia de las vidas, de la Vida. Para aprender una especie de danza común que nos enseñe a todos cómo debemos aprender a dar pasos sencillos sólo para cuidar de las muchas vidas. Y, en este nuevo y precario 'diccionario' de tantas cosas por escribir cada día, no entrarían las muchas recetas religiosas que dicen evitar el dolor y se dedican a vender sus productos y soluciones.

Y es que el dolor, el sufrimiento y las lágrimas no se pueden evitar ni borrar. Es una condición para mantener la vida. Es la vida en forma de dolor. Pero la alegría y la belleza no desaparecen si hay dolor. Hay que desarrollar la ternura, la cercanía convivencial con el dolor para

rescatar de él las condiciones de la transformación. Todo despacio si es necesario, pero también todo más deprisa si es necesario.

Tal vez se trate de un discurso "demente", que elogia la locura humana para empezar una y otra vez a descubrir el soplo de vida en las hormigas y en el niño que acaba de nacer. O hablar de la anciana olvidada que exhaló su último suspiro, o de la flor que brotó entre las piedras del camino y mostró su sencilla belleza, aunque pocos la contemplaron. O mirar la piedra en la que tropezó y cayó un borracho y de repente decenas de personas acudieron en su ayuda para levantar al caído hasta la avenida.

Observar atentamente la vida plural: ése es el reto, ése es el camino, ésa es la verdad banal, ésa es la aceptación de la hermosa y eterna precariedad de la vida. Es quizás aquí donde comienza de nuevo la religión, la reconexión entre todo, una reconexión que siempre ha comenzado en las entrañas misericordiosas que se conectan, se reconectan, se acercan y se levantan juntas en la renovada resurrección de la vida.

La humanidad ideal y los condenados de la tierra

Las ideologías políticas y religiosas han idealizado y limitado los proyectos de construcción de la sociedad humana y de los individuos. Se habla de una sociedad sin clases, de un paraíso terrenal, de una tierra sin mal, de una democracia perfecta, de un cielo al que se llega después de la muerte, como metas y direcciones hacia las que se quiere llegar. Sin embargo, nunca hemos llegado, pero seguimos

estableciendo modelos idealizados de llegada. Por eso, construir una humanidad ideal a través del pensamiento capitalista jerárquico y de las religiones es una audacia y un absurdo sin límites. La humanidad ideal no existe, es una ilusión nacida de nuestra fértil imaginación. Hoy renegamos de nuestro deseo de ella. Ya no queremos que el pastel capitalista crezca y luego se reparta, ni queremos la felicidad eterna propuesta en los cielos de la religión.

¿Cuál es el bienestar de todos? ¿Cuál es la humanidad ideal? ¿Quién tiene realmente acceso a este modelo soñado? Sólo aquellos que disfrutan de los beneficios de poder explorar la tierra e incluso viajar a otros planetas, y se consideran verdaderamente hombres y mujeres con derechos. ¿Son ellos los máximos representantes de la humanidad ideal?

Los condenados de la tierra crecen día a día para dar fe de su demencia y del nuevo mundo descubierto para disfrute de las minorías. Son utilizados como mano de obra para las grandes empresas del mundo sin saber lo que construyen a cambio de salarios que les permiten vivir precariamente o simplemente sobrevivir. Se trabaja sin saber qué se produce y para quién. Anonimato sobre los objetivos del trabajo e incluso prohibición de conocer su finalidad. Producimos tornillos, sólo tornillos pequeños, medianos y grandes. ¿Dónde se utilizarán? ¿Para qué pieza o máquina, o fusil, ametralladora, carro de combate o misil serán necesarios? A todo esto, se le ha llamado progreso, pero progreso para algunos a costa de la mayoría, guerra contra los inocentes y destrucción del planeta.

En esta construcción del pensamiento exploratorio e innovador, un modelo religioso podría ser sin duda inspirador. Las religiones siempre han indicado formas de superar las limitaciones humanas creando fórmulas para actuar contra males reconocidos o creando

lugares perfectos para la otra vida, lugares donde se superarían las contradicciones de la vida y el espíritu, liberado del cuerpo y de sus necesidades, podría por fin disfrutar de la felicidad eterna. Esto ya no nos atrae, ni sostiene nuestras penas mundanas. Así que sólo tenemos que aceptar ser o fabricar tornillos, mano de obra barata, siervos inútiles que no necesitan saber el uso de lo que producen. Basta con producir lo que se nos dice para tener derecho al escaso pan de cada día y estar condenados a la esclavitud perpetua en la Tierra. La fuerza de la vida presente en nuestra rebelión ha abierto nuevos caminos y pensamientos.

Hoy hemos perdido la ingenuidad y la lógica del disfrute que proponen las religiones. Ya no justifica nuestro silencio y sufrimiento. No somos almas separadas de nuestros cuerpos. Nuestro aliento de vida es corpóreo y es nuestro cuerpo el que cree, el que desea, el que espera la redención de su propio cuerpo en el aquí y ahora. Nuestro cuerpo es tierra, nuestro espíritu es tierra, nuestro sueño es tierra, nuestro amor es tierra. ¡Cuerpo tierra! ¡Cuerpo tierra!

Las ilusiones celestiales teológicas se nos aparecen como cuentos de hadas y ya no son capaces de hacer nacer las vibraciones del amor y las luchas cotidianas por la justicia. Por eso, las religiones deben convertirse a la Tierra, volver al suelo del que nacieron, volver a la salida y puesta del sol, a la exuberancia de la vida vegetal y animal, volver a nuestra casa común.

La finitud de la vida se convierte en una oportunidad para buscar caminos de coherencia en la línea de la justicia y del derecho a una vida digna. No podemos renunciar a la finitud. Es donde estamos. Es donde existimos. Es donde nos transformamos. Es donde acogemos la belleza renovada de las flores y los amaneceres plurales. Es en ella

donde experimentamos la atracción de los cuerpos, las respiraciones suaves o jadeantes que la sostienen. Es en ella donde somos lo que somos. Es en ella donde alguien nos da agua, comparte su pan y su pescado, cura nuestra ceguera y parálisis. Es en ella donde la tradición de ternura y cuidado mutuo se hace carne en nosotros. Somos vida, estamos en la vida, hasta que la muerte nos separa y nos devuelve a la tierra llena de vida.

Una humanidad en éxtasis

Alejarnos de una concepción fija del ser humano presente en los monoteísmos y en las teorías dualistas que hemos establecido a lo largo de los siglos nos abre a lo que nos acerca al éxtasis como sorpresa renovada y disfrute de la vida. La palabra éxtasis rara vez se utiliza en los círculos populares, aunque de distintas maneras se experimenta como expresión religiosa. Podría ser sinónimo de la palabra entusiasmo o vibración o incluso inmensa alegría, palabras más accesibles a los menos letrados.

El éxtasis es una sensación envolvente, mixta, corpórea, que incluye el saber y el no saber, la alegría y la tristeza. No significa necesariamente un estado de conciencia racional ampliada, pero sí indica un intento de superar los conceptos opuestos y dualistas que organizan el mundo jerárquico patriarcal. Estos no logran expresar la grandeza de las formas, emociones y experiencias de la vida y la grandeza de su fuerza transformadora, organizadora y emotiva en la diversidad de los seres. Del mismo modo, debemos abrirnos a un acento de tristeza para observar y experimentar en éxtasis las formas de destrucción de las que somos capaces. Estos éxtasis negativos nos hunden y nos quitan

las energías vitales. Niños muertos en la guerra. Madres que lloran y gritan como si nadie pudiera comprender su dolor ni oír su voz. También somos artesanos de la muerte, de la destrucción desenfrenada para favorecer nuestros impulsos creativos/destructivos al servicio de nuestros intereses. El terror nos invade cuando nos damos cuenta de nuestros propios actos, de nuestros odios, de nuestros rencores, de nuestras pasiones por la posesión, el poder y la valía. La trascendencia del mal nos golpea. Contenemos la respiración y el éxtasis negativo ante el horror de la destrucción, pequeña y grande, que hemos sido y somos capaces de producir nos sobrecoge. El velo de desolación tejido por nuestras propias manos nos envuelve como algo más allá de nuestra propia comprensión. Nos enfrentamos a la trascendencia del mal que nos sobreviene, nos enfrentamos a la infinita finitud del mal que hemos cometido o del que somos víctimas.

Éxtasis como algo que las palabras no pueden encapsular en un solo sentido porque las palabras son muy limitadas, aunque creamos que pueden expresar algo de la realidad e incluso de la verdad que experimentamos. Éxtasis como algo que va más allá de las palabras, como algo que va más allá de lo que se puede ver, como un valor o una experiencia indecible de horror que estalla en nosotros cuando aprehendemos algo de la complejidad de la vida. Aprehendemos momentáneamente algo que supera lo que puede verse a simple vista y también algo que nuestros limitados sentidos pueden aprehender. Un éxtasis diversificado, un éxtasis que debe movernos entonces a cultivar y preservar la diversidad de la vida. Éxtasis que nos lleva a afirmar el *sólo sé que no sé nada* de muchos sabios o a reconocer lo poco que sabemos de nosotros mismos.

Contemplar los lirios del campo, el vuelo de un pájaro, una colmena, un hormiguero, una rima poética, el color multiforme del mar, el

bosque quemado, las casas destruidas de los indígenas, los niños muertos de hambre por las guerras, la destrucción extendida por el campo... El éxtasis del bien y del mal que se mezcla en los momentos de la vida y nos invita a acogerla y a respetar su Gran Misterio.

Introducir todo esto como un proceso educativo múltiple para que volvamos a realizarnos como humanos interdependientes, para que sepamos cuál es el derecho de todas las personas a la vida, cuál es el derecho de los bosques, los ríos, las montañas y los animales. Para poder volver a educar a nuestros niños y jóvenes en algo más que imágenes preconstruidas y juegos constructivistas ilusorios, aunque estén en su fase lúdica. Esta perspectiva de la sabiduría no se limita a los edificios de hormigón y piedra, no construye máquinas de inteligencia artificial, no construye misiles de largo alcance, sino que sólo toca como una suave brisa la tierna vida que se esconde en todas las cosas y que tenemos que aprender a reconocer una y otra vez para acentuar y revelar la frágil belleza del mundo.

Juddi Krishnamurti, el gran filósofo indio, en sus numerosas obras y conferencias habla del yo, del *mí*, de lo que creemos saber y nos invita a disciplinar las fantasías de poder del yo, las creaciones supuestamente objetivas del pensamiento para superar frustraciones, miedos, identificaciones fáciles de comportamientos y sentimientos.[3] Es un esfuerzo continuo por conocernos a nosotros mismos, un proceso educativo que comienza desde la infancia y continúa a lo largo de toda la vida para prevenirnos de las muchas ilusiones que nos atraen y atrapan, así como de la progresión de las muchas formas de violencia que nos caracterizan.

3 Cf. *Freedom from the Known* (London: George Allen & Unwin Publishers, 1954).

La mayoría de los niños de hoy tienen poco interés en cuidar un jarrón de flores o incluso un animal pequeño. Están capturados por una pantalla, hablan con ella e incluso entre amigos utilizan continuamente su mediación. ¿Qué pierden y qué ganan?

No se trata de estar en contra del progreso tecnológico, sino de sus excesos que nos roban humanidad, que ahogan la poesía de nuestras vidas y el simple hecho de estar ahí hablando con los amigos. Estas tecnologías nos roban a menudo nuestras iniciativas creativas, controlan nuestra responsabilidad compartida de aprender, y nos contentamos con almacenar únicamente la información que nos ofrece el teléfono móvil o la pantalla del ordenador.

La palabra éxtasis puede resultar sorprendente. En esta reflexión no incluyo experiencias de trance, de emociones agudas que conducen a trastornos psíquicos, sino sólo una especie de atención más completa, de observación de realidades humanas ocultas por las tecnologías actuales o las teorías sociológicas analíticas.

Llamo la atención sobre lo ordinario de la vida, sobre la necesidad de encuentros cara a cara, sobre los sentimientos que surgen de las interacciones con las pequeñas cosas de la vida cotidiana, como si pudieran darnos algo que realmente necesitamos y que hemos olvidado dentro de una ciencia tecnicista. Para algunos, todo esto puede parecer un poco limitado o demasiado superficial frente a las grandes teorías explicativas del nuevo colonialismo, la expansión del capitalismo, la lucha de clases, la psicología analítica, la informática, las teologías libertarias y sus fundamentos históricos y bíblicos. Sí, se trata del éxtasis que se cuela en la vida cotidiana, de la atención que se presta al hombre que recoge latas en los vertederos de las grandes ciudades, al niño de la calle que vende chicles, a las mujeres

que cocinan en la calle, a los miedos que sienten, al hambre que les invade, a sus emociones y, sobre todo, a sus temores ante un mundo que les es hostil. Esta situación nos invita a descubrir e intentar expresar las raíces de nuestros miedos similares y diferentes, miedo a nuestra especie, a la destrucción de la que es capaz, a las mentiras que aparentan ser verdad, a la soledad que produce, a los dioses engañosos que nos atropellan en la vida cotidiana. Éxtasis ante la multiplicidad de sentimientos, ante la lluvia de razones, de las sin razones, de lo divino y lo odioso sucediendo casi simultáneamente en la misma carne.

Ya nos lo dijo la poesía: *no hay caminos para caminantes*... Se hace camino al andar. Se hace camino dándose la mano, llevando las cargas de los demás, compartiendo el pan, curando heridas, denunciando a los falsos líderes y a los falsos héroes. Este parece ser el nuevo lugar de nacimiento de las religiones, el lugar del *re-ligare* que las constituye, el *re-ligare* unos con otros y con los demás que nos sostiene en nuestra vida cotidiana.

Por los caminos de la interdependencia y de una posible democracia siempre en construcción

¿Democracia en construcción? Tantos siglos imaginando que ya estaba construida, que era la práctica de muchas naciones e instituciones... ¡Un error, quizás! Aunque sea vieja, la democracia sigue siendo un niño que apenas sabe balbucear su nombre. Apenas sabe explicar su contenido, apenas sabe defenderse de quienes preferirían verla muerta o muy debilitada. ¿Por qué?

Nos hemos acostumbrado a percibir el mundo de forma jerárquica, dividiendo y distinguiendo especies, grupos, sexos, personas, pueblos, ríos, mares, bosques y climas, como si unos fueran independientes de los otros y tuvieran que estar unidos por intereses geográficos y económicos que hoy se consideran los más importantes.

Estamos muy lejos de los antiguos códigos éticos que hacían de la exigencia de cercanía y ayuda un mandamiento divino. La cercanía fraternal y sororal era para poder superar de alguna manera las diferentes barreras que nos separan a unos de otros. El llamado *mandato divino* presente en nuestra conciencia como obligación ética de respetar la vida, nos obligaba a adoptar actitudes como la del "buen samaritano" del Evangelio. Un hombre tendido en el camino, víctima de ladrones. Autoridades religiosas y comerciantes que pasan de largo y no le miran, no le ven o fingen no ver su deplorable estado. Un desconocido, un samaritano, lo ve, lo acoge y ayuda a curar sus heridas. Su gesto se convirtió en un ejemplo para el mundo, ¡un ejemplo de reconexión!

En la misma línea, podemos hablar de la conciencia ética presente en nosotros como una forma de iluminación interior que se ha convertido en parte doctrinal de muchas religiones y sabidurías. Se habla de acoger al pobre, al huérfano, a la viuda, a los abandonados a su suerte y ayudarles a reanudar su vida con dignidad. Este tipo de comportamiento salvífico se opone a la multiplicidad de violencias producidas por la mayoría de los seres humanos que ignoran el dolor de los demás.

¿Quién era el caído? ¿Un marginado, un extranjero, una víctima de los ladrones? O simplemente cualquier herido ayudado por un extranjero... ¿Fue ésta una intuición democrática temprana? ¿O

simplemente una sensibilidad ante el dolor ajeno? No podemos dar una respuesta precisa. Sólo podemos constatar que la hostilidad y el disimulo nos caracterizan, que protegernos del otro atraviesa todos los pueblos y todas las historias. De repente, la ola de odio hacia el otro se acumula y sólo nos sentimos aliviados cuando lo eliminamos dando rienda suelta a los sentimientos destructivos que forman parte de nuestro ser. Somos lobos y corderos los unos para los otros con el fin de garantizar nuestra supervivencia individual y de grupo de clase. Y creemos que destruyendo al que llamamos enemigo, estamos a salvo del mal que pretendía afectarnos. ¡Pura ilusión! Los enemigos externos no mueren, sino que renacen siempre porque son producidos por nuestra interioridad, porque nacen de nuestros corazones de piedra insensibles a los muchos dolores del mundo causados por nosotros, nacen de los excesos del consumismo individualista. Matamos a uno, pero nacen otros enemigos como si fuera un proceso sin fin en el campo fértil de nuestro ser.

Sabemos que muchos grupos de todo el mundo, conscientes de sus propios límites y de los nuestros, intentan encontrar y experimentar formas de vida alternativas. Buscan inspiración en el tribalismo, las pequeñas comunidades cristianas, los monasterios budistas, las comunidades de candomblé de y otras formas de vida religiosa desde las que equilibrar la bondad y la maldad que nos habitan juntos. Tratan de afirmar sus opciones religiosas practicando la ayuda mutua y tendiendo una mano a los muchos que han caído en los caminos de la vida.

Desde esta perspectiva ética*, las religiones*, a través de sus expresiones plurales, podrían contribuir a la formación de comportamientos salvíficos y crear así las condiciones para la eficacia de las políticas de las democracias, para su revisión y evaluación ante los problemas del presente. La formación de un corazón para la misericordia, el

derecho y la justicia lleva al descubrimiento del otro como mi prójimo o casi *mi otro yo*. Surge entonces la necesidad de la ayuda mutua, de compartir los bienes *para que no haya necesitados*. Esta acogida activa podría denominarse ética universal, ya que de diferentes maneras se encuentra siempre en las tradiciones religiosas y éticas que se extienden por el mundo. Es lo que sostiene de manera especial lo que llamamos democracia, el gobierno del pueblo para el pueblo, la ayuda mutua a los necesitados.

Por eso, una democracia sólo se hace posible o sólo se sostiene viviendo la ayuda mutua en todos los sentidos, es decir, la conciencia ética de la interdependencia. Vivir la interdependencia significa recordar en cada momento que yo soy el otro e igualmente la Tierra, todos sus habitantes y todos los elementos que la componen. Por tanto, sus elementos forman parte de mi cuerpo y mi cuerpo forma parte de sus elementos. No puedo decir a mi mano *no te necesito*, no puedo decir al aire y al agua *no te necesito*, no puedo decir al estiércol *no sirves para nada*. La conciencia de nuestra interdependencia vital es el elemento fundamental para la realización de la democracia.

Sin embargo, parece que, a lo largo de los siglos, incluidos los llamados tiempos democráticos, hemos subvertido esta integralidad de la comunidad de vida en su relacionalidad esencial. Por nuestras pasiones destruimos bosques para criar ganado, introducimos insumos químicos que desobedecen los ritmos de los diferentes suelos, envenenamos las aguas, arrojamos basuras al mar, producimos residuos atómicos y tóxicos y los esparcimos por las periferias del mundo. Jerarquizamos los colores y las culturas, jerarquizamos las orientaciones sexuales que difieren de la dualidad establecida. Todo en nombre de una gobernanza seudodemocrático y de una metafísica fija y purista que pretende gobernar los cuerpos y las creencias.

Hoy, los habitantes de vastas zonas han perdido los derechos sobre el lugar donde vivían, los animales son exterminados, el bioma original es destruido. No han faltado bendiciones ni celebraciones como consecuencia de la destrucción que, por desgracia, sigue su curso en la vida cotidiana de muchas partes del planeta. ¡Esta es la guerra en la que vivimos! Una guerra antidemocrática que parece no tener tregua ni fin. Es a partir de esta tristeza y desolación crecientes que aún nos atrevemos a hablar de democracia, una democracia interdependiente, inclusiva de todas las especies del planeta, una democracia siempre en construcción, siempre ajustada a las nuevas exigencias de la vida en el planeta. ¿Sigue siendo posible? Este es el reto al que nos enfrentamos.

En la misma línea, nos preguntamos si las religiones con una estructura fundacional patriarcal pueden aún sobrevivir y seguir hablando de un Dios todopoderoso, Señor de la Tierra y del Cielo que ama y protege a todos por igual. Tal vez sea necesaria una revolución renovada, una revolución cognitiva, afectiva, histórica, religiosa y continuamente educativa en la que no sólo podamos reconocernos y conocernos como conciencia corpórea en la aventura de la evolución, sino aprender a doblar la rodilla ante la magnitud de la vida en la que participamos. Y si este es el caso, la consigna es *el Cuidado*, el cuidado del planeta y de todos los seres que son nuestra imagen y semejanza, la imagen y semejanza del Misterio Mayor del que y en el que momentáneamente emergemos y somos.

La palabra Dios, viciada por el uso de los poderosos de este mundo, quizá caiga en desuso o cambie su significado limitado. Dios ya no será el "todopoderoso de los cielos", el doble de los poderosos de la tierra. Será en realidad plural, como las gotas de rocío de la mañana, como la lluvia sobre tierra seca, como los pájaros que nos despiertan con su canto, como la comida ofrecida con placer, como una canción

de cuna, como un recién nacido, como la anciana moribunda, como un abrazo esperado. Dios será nuestra lucha por el bien común, el amor a los que nos rodean, el cuidado de los enfermos, la reforma agraria, el pan que no falta, la música, el canto y la danza que mueven nuestros cuerpos. *Dios con nosotros* será la vida digna en nosotros. Es en la poesía enraizada en la vida donde encontramos el aliento que hace nuevas y bellas todas las cosas y nos hace alabar y esperar.

Una breve conclusión

Este no es el mejor de los mundos posibles, pero es actualmente en este mundo en el que tenemos que buscar la manera de construir relaciones respetuosas entre las personas que viven en el mismo planeta. Optimistas y pesimistas de las más variadas tendencias tienen que hacer concesiones y tratar de entenderse en relación con la democracia y las religiones para evitar grandes catástrofes mundiales.

No hay religión pura, ni democracia pura, ni humanidad pura. Todo vive y convive en la misma mezcla de vida y todo se comprende en la mezcla de vidas, sus condicionamientos, deseos y formas de relacionarse.

La búsqueda de la pureza es una afirmación idealizada de nuestras posibilidades cognitivas. Es una limitación o una frontera imaginaria. Ni las religiones ni las ciencias políticas y sociales tienen la última palabra sobre las formas humanas de vivir, conocer y construir sentido. Por eso los dioses o Dios ya no tienen palabras sagradas inmutables. Ninguno de ellos podrá establecer la armonía ni la felicidad en las relaciones humanas entre sí y con las inmensas fuerzas del planeta.

Desde esta perspectiva, el vasto campo de las religiones no puede guardar en su seno los significados de la vida como si estuvieran dados de antemano y bastara con convertirse a uno u otro credo religioso para saborear algo del sentido pleno u oculto de nuestras vidas, como un secreto del Dios monoteísta o de los dioses de la naturaleza. Todos los sentidos se tocan de alguna manera, ya sea afirmando o negando. Todos los sentidos son precarios y limitados.

La democracia, a su vez, da a las religiones un sentido de bienestar colectivo más allá de los pequeños límites sectarios de las instituciones religiosas. Y las religiones aportan a la construcción de las democracias algo del misterio humano que se revela continuamente en la historia de cada día a través de la lucha por una vida digna, a través de la experiencia de la fragilidad y la dependencia mutua en la aventura de mantener viva la vida. Ambas podrían estar dispuestas a ayudarse mutuamente y ambas podrían considerar la dimensión sagrada de la naturaleza y de todos los seres como una expresión interdependiente, relacional, exuberante y única de la vida en el planeta.

En esta línea, la religión y la democracia son más que instituciones especiales, son aspectos de nuestra vida común, necesarios para el mantenimiento de la vida siempre que ambas se sitúen en una interacción inclusiva y al mismo tiempo respetuosa de todos los seres y sus campos de acción.

La diversidad de explicaciones míticas y la dirección ética de cada pequeño satélite religioso expresan la grandeza del universo de significados posibles que damos a nuestras vidas. Sin embargo, los significados no son estáticos, sino que tienen que formar parte de la dinámica de la vida y del bien común. Por eso estamos siempre invitados a mirar, a observar, a compartir significados y acciones de lo

que es esencial para buscar y mantener la dignidad de todas las vidas en la vida del universo.

La democracia incluye a las religiones como expresiones de la diversidad de creencias humanas, permitiendo el respeto entre ellas en la diferencia que las marca y constituye. Del mismo modo, las religiones, institucionalizadas o mínimamente comunitarias, están invitadas a ir más allá de sus preceptos y a enfrentarse al pluralismo del mundo sin querer reducirlo a sus preceptos y doctrinas. En esta línea, podemos hablar de democracia laica cuando un Estado trata de evitar las injerencias privilegiadas de uno u otro credo religioso y no favorece a una u otra religión, aunque sea la más común entre los gobernantes.

Tanto las religiones como las democracias son construcciones de la mente humana que busca aprender a convivir dentro de los límites de este planeta y de este Universo extático al que pertenecemos. No hay por qué minimizar las dificultades que surgen, sobre todo, de nuestras creencias religiosas seculares subjetivas que satisfacen nuestras necesidades de seguridad y protección. A partir de ahí, los discursos científicos y políticos no parecen capaces de atender nuestras necesidades inmediatas, el apoyo que necesitamos cuando nos abandonan, el milagro cuando la vida se ve amenazada. En esos momentos, las verdades religiosas subjetivistas y a menudo mágicas parecen resultar más eficaces que las luchas políticas en favor de la salud, la vivienda, la escuela, el trabajo remunerado y la preservación de la naturaleza. Si Dios o los santos o poderosas entidades protectoras hicieran el trabajo que debería correspondernos, sólo tendríamos que someternos a ellos y seguir con nuestra vida. Sin embargo, una simple observación de nuestras vidas no confirma estas supuestas posibilidades. En este sentido, la proliferación capitalista de empresas

de milagros religiosos ha desempeñado un papel fundamentalmente antidemocrático, aunque presten un servicio consolador a muchos que buscan esa ayuda.

Nada es independiente, ¡todo es interdependiente! Tenemos que seguir esta condición de vida para ganar algo en la construcción de relaciones democráticas. Sin embargo, aún no estamos convencidos de ello y cada uno buscamos nuestro lugar al sol o nuestro lugar en las calles y avenidas de las grandes ciudades donde una manta sirve de cobijo y un trozo de pan duro intenta aplacar el hambre que hace doler el cuerpo. Este parece ser el orden desordenado de las complejas cuestiones que la Vida en el Planeta nos ofrece en la actualidad. Y este Planeta vivo sigue siendo nuestra vida, nuestro cuerpo, nuestra "casa común" mientras intentamos comprender una y otra vez, como Chantal Maillard, *que lo que conocemos es mucho más de lo que nos sostiene como individuos.*[4]

4 Cf. *¿Es posible un mundo sin violencia?*

Bibliografía

Benhabib, Seyla. *Las reivindicaciones de la cultura: Igualdad y diversidad en la era global*. Traducido por Alejandra Vassallo. Buenos Aires: Katz Editores, 2006.

Berry, Thomas. *The Dream of the Earth*. San Francisco: Sierra Club Books, 1988.

Butler, Judith. *Relatar a si mesmo: Crítica da violência ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

Carvalho de Moraes, Celia. "A Experiência do Êxtase: Categorizando os Processos Envolvidos na Ampliação da Consciência". *Estudos de Psicologia (Campinas)* 19, núm. 1 (abril de 2002): 60–77. https://doi.org/10.1590/s0103-166x2002000100006.

Gebara, Ivone. *Ensayo de Antropología filosófica. El arte de mezclar conceptos y plantar desconceptos*. Estella, España: Verbo Divino, 2020.

Gebara, Ivone, y David Molineaux. *Longing for Running Water: Ecofeminism and Liberation*. Minneapolis: Fortress Press, 1999.

Gilkey, Langdon. *Nature, Reality, and the Sacred: The Nexus of Science and Religion*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

Krishnamurti, Jiddu. *Freedom from the Known*. London: George Allen & Unwin Publishers, 1954.

Lewis, Ioan M. *Êxtase religioso*. São Paulo: Perspectiva, 1971.

Maillard, Chantal. *¿Es posible un mundo sin violencia?* Madrid: Vaso Roto, 2018.

Mills, Charles W. *O contrato racial*. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

Silva, Nelson Lehmann da. *A Religião Civil do Estado Moderno*. Campinas, São Paulo: Vide, 2016.

Sontag, Susan. *Diante da dor dos outros*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

VIDA Y PENSAMIENTO

ISSN 2215-602X

VOL. 45, NO. 1, JULIO-NOVIEMBRE, AÑO 2025

REVISTA TEOLÓGICA DE LA UNIVERSIDAD BÍBLICA LATINOAMERICANA

¿AGENDA REGRESIVA O AGENDA AGRESIVA? LA PROPUESTA NEOLIBERAL Y LA FE EN JESÚS

NÉSTOR O. MÍGUEZ*

INVESTIGADOR INDEPENDIENTE, BUENOS AIRES, ARGENTINA

* Es Doctor en Teología por el ISEDET (Buenos Aires, Argentina).

Contacto: nestormiguez@gmail.com

Recibido: 1 de abril del 2025/ Aprobado: 20 de junio del 2025

¿Agenda regresiva o agenda agresiva?

La propuesta neoliberal y la fe en Jesús

Néstor O. Míguez*
Investigador independiente, Buenos Aires, Argentina

Resumen: La modernidad impuso la idea de un progreso histórico basado en el avance del conocimiento y una ética humanista, que tuvo distintas vertientes. Hoy esa idea entra en crisis a partir de los modos del llamado neoliberalismo y sus consecuencias. Entre ellas, un crecimiento del conflicto y la agresividad, la desigualdad social y la concentración del poder, a la vez que una destrucción paulatina del ambiente vital para muchas especies y la humanidad misma. El artículo describe parcialmente algunas de estas consecuencias, la ideología que la sustenta, las maneras de esta lucha por imponer su sistema, y se pregunta cómo afecta la fe cristiana, y cómo considerar el testimonio cristiano en esta situación.

Palabras claves: Modernidad, neoliberalismo, agresividad, teología latinoamericana, dinero.

Abstract: Modernity imposed the idea of historical progress based on the advancement of knowledge and a humanist ethic, which had different aspects.

* Es Doctor en Teología por el ISEDET (Buenos Aires, Argentina). Contacto: nestormiguez@gmail.com

Today this idea is in crisis due to the ways of the so-called neoliberalism and its consequences. Among them, a growth of conflict and aggressiveness, social inequality and concentration of power, as well as a gradual destruction of the vital environment for many species and humanity itself. The article partially describes some of these consequences, the ideology that sustains it, the ways in which it struggles to impose its system, and asks how it affects the Christian faith, and how to consider Christian witness in this situation.

Keywords: Modernity, neoliberalism, aggressiveness, Latin American theology, money.

La paradoja de avanzar hacia atrás

Hace algunos años el cantante Michael Jackson inventó un paso de baile, llamado "moon walk", donde realizaba los movimientos de una marcha hacia adelante cuando en realidad estaba caminando hacia atrás. De esa manera parecía avanzar cuando en realidad retrocedía. Sin saberlo y sin quererlo el artista "pop" construyó una metáfora de lo que está sucediendo en el sistema-mundo que estamos viviendo. No alcanza el tiempo cotidiano para conocer y admirar los avances científicos asombrosos, los progresos de la física cuántica, la exploración de la astronomía, o las implementaciones técnicas que han desembocado en la llamada "inteligencia artificial", entre muchos otros logros. Eso se refleja en la cantidad de dispositivos tecnológicos que hoy consume la población desde la infancia, las redes comunicacionales, las implementaciones robóticas en los campos de la producción de bienes y servicios, y nuevos descubrimientos en la medicina, por nombrar sólo los más evidentes.

Sin duda, la investigación científica y sus aplicaciones tecnológicas han tenido una aceleración extraordinaria, especialmente desde finales del siglo XIX. Se crean nuevos materiales, y se nos habla de una pluralidad de dimensiones y multiversos, de materia y antimateria, de la superación de la velocidad de la luz, de partículas entrelazadas que reaccionan simultáneamente a distancia, de la indeterminación de las partículas, entre otras muchas cuestiones. Se generan organismos de laboratorio para elaborar nuevos medicamentos y vacunas, y se avanza en investigaciones sobre clonación, ADN, y vaya uno a saber en qué más. Quienes somos legos en materias como la física cuántica o la microbiología no terminamos de sorprendernos con un descubrimiento cuando ya surgen otros y los paradigmas científicos

mutan permanentemente. El macrocosmos y el microcosmos nos presentan nuevos enigmas a cada paso.

¿Se traduce eso en una sociedad más abierta, más justa e igualitaria? Todas las evidencias parecen indicar lo contrario. Se amplia cada vez más la brecha entre países ricos y pobres, "desarrollados" y empobrecidos. Lo mismo ocurre al interior de todas estas sociedades, en uno u otro extremo de la escala. Hambre y enfermedades evitables, violencia y persecuciones, prejuicios, odios y guerras siguen marcando el destino de millones de seres humanos. Entre tanto crece un consumo suntuario ostentoso y hasta ofensivo en un sector muy reducido de la población mundial, alentado por las promociones de estrellas deportivas o de los espectáculos. Para no decir lo irracional que parece cuando lo llevamos a nivel global, donde las grandes fortunas de los supermillonarios alcanzan niveles absurdos. La concentración de la riqueza es la más alta en la historia de la humanidad, y la distribución de los bienes indispensables para la vida humana es también claramente inequitativa, en tanto la especulación financiera parece ser la actividad más "productiva".[1]

Ambas dimensiones están, sin embargo, entrelazadas. Gran parte de estas fortunas, de hecho, las mayores, se han logrado mediante un aprovechamiento sesgado de estos avances tecnológicos. Cuando se mira a quienes son hoy los hombres (todos varones, blancos, occidentales) más ricos del planeta, resaltan justamente las fortunas conseguidas a través de tres mecanismos: las patentes por los avances en la tecnología de internet (sistemas y plataformas), las marcas de

1 Sería imposible en un artículo acotado como este historiar este proceso y considerar la situación actual. Sobre estos temas pueden consultarse las diversas obras de economistas de distintas escuelas, como Thomas Picketti, Cedric Durand, Yanis Varoufakis, Joseph Stiglitz, entre otros, en sus diversas publicaciones y estudios.

los productos suntuarios y la especulación financiera (ver los informes periódicos de *Forbes* sobre las diez mayores fortunas, disponibles en internet). También han crecido enormemente las farmacéuticas. Un poco más atrás quedaron las grandes fortunas petroleras (aunque siguen siendo significativas) y las industriales (con cada vez menor peso).

¿Cómo puede ser que quienes tienen el mayor capital material no sean a la vez quienes posean los mayores capitales en valor monetario? Es que ha habido un cambio significativo del sistema económico a partir de algunos hechos reveladores. Uno de ellos es la separación del sistema financiero del sistema productivo y las nuevas formas de emisión de moneda. En los comienzos de la década de 1970 se quebraron los "acuerdos de Breton Woods" cuando unilateralmente el gobierno de EE.UU. dejó de respaldar el dólar con valor oro. Sin embargo, supuestamente siguen vigentes, dejando al dólar como moneda de cambio internacional. Ya antes, pero especialmente desde entonces, la posibilidad de emitir valores basados en la abstracción se volvió incontrolable. Lo han hecho mediante los créditos y bonos las naciones y sus bancos centrales, sus empréstitos y bonos a futuro, las empresas con sus acciones y endeudamientos, los bancos con sus créditos, y hasta los particulares con sus tarjetas de crédito. A esto hay que agregar todo el mundo de las llamadas "criptomonedas", cuya generación y distribución solo ocurre en el espacio virtual, y, como su denominación lo indica, es un mundo *krypto*[2].

A ello hay que agregar los fenómenos llamados de la "globalización", donde se imponen hegemonías económicas, bélicas, nuevas formas de sometimiento a pueblos y naciones, y que afectan hasta qué y cómo nos vestimos, jugamos, comemos, o incluso si comemos o no.

2 Del verbo griego: esconder.

No ajeno a esto es la afectación al ambiente en el cual desarrollamos nuestra vida como humanos, y la vida de otras especies y del mismo planeta. Se han modificado las condiciones de habitabilidad y sustentabilidad vital, y ya se dejan ver sus consecuencias sociales y ambientales. Esto incluye los requerimientos energéticos de muchos de estos inventos, entre otros, sin que ello sea óbice para que poderosos sectores sociales, económicos y políticos (además imbricados unos y otros en una situación de imperio[3]) se detengan a mirar sus consecuencias y se dispongan seriamente a modificarlas. Qué y cómo se producen y distribuyen los bienes, los modos, calidades y cantidades de producción, el uso y desperdicio, las formas del consumo, condicionan vidas y muertes. Y esas condiciones se imponen agresivamente, en algunos casos por propia elección de los afectados[4], y en otros con persecución y represión, frente a los cuestionamientos y las resistencias de los pueblos.

Esta realidad nos lleva a adentrarnos en otras dimensiones necesarias para comprender estos fenómenos. Porque más allá de lo que ocurre en lo que seguimos llamando "naturaleza", estos hechos producidos por el ser humano nos afectan y producen datos y emociones, modos de percibir y sentir que al integrar nuestros saberes nos modifican en nuestra inteligencia y relaciones, y afectan las configuraciones

3 Lo que llamamos "situación de imperio" no es exclusivamente el control político-militar de una nación sobre otros pueblos, sino una particular configuración de fuerzas con capacidad de imponer diversas formas de dominio. Ver Néstor Míguez, Joerg Rieger, y Jung Mo Sung, *Más allá del espíritu imperial* (Buenos Aires: La Aurora, 2016).

4 Me refiero a la elección "democrática" de gobiernos que promueven el "ajuste", la privatización de los servicios públicos, el punitivismo, etc. Ver, entre otros, Sebastián Plut, *El malestar de la cultura neoliberal* (Buenos Aires: Letra Viva, 2018), 21–34 y 41–117, las páginas corresponden a una parte de la primera sección "¿Cultura neoliberal?" y al capítulo 2 "¿Por qué la gente vota a un gobierno neoliberal?".

culturales[5], las formas del poder, la comprensión que tenemos de nuestra propia vida. La incidencia de estas modificaciones a nivel planetario y la forma y sistema en que ocurren ha llevado a algunos geólogos a plantear que estamos viviendo una nueva era que llaman antropoceno, o más precisamente "capitaloceno".[6] Pero estos cambios no significan lo mismo para todos los seres humanos, ni nos influyen de la misma manera. Implican cosas distintas según el lugar que habitamos, las dimensiones culturales y étnicas, nuestra ubicación social por edad, género, hábitat, riqueza o pobreza, disponibilidad y recursos. Y también las percepciones ideológicas, nuestras convicciones y certezas, lo que creemos, esperamos y amamos.

De allí la pregunta: lo que estamos viviendo en este punto de la historia, ¿es avance o retroceso? Y además sumamos otra cuestión: ¿cuánto de imposición, agresión, desconocimiento de la realidad de los otros y otras, del propio mundo creado, hay en estos supuestos avances? ¿Es posible que lo que en ciencias y tecnología sea conocimiento y avance, luego en su aplicación, en la economía y la política, en la ética humanista y para la fe cristiana, sea desconocimiento, retroceso y agresión?

5 Para el concepto de "configuraciones culturales" ver: Alejandro Grimson, *Los limites de la cultura. Critica de las teorias de la identidad* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2011), 171–94.

6 Para el debate de estas denominaciones ver, entre otros: Miguel N. Alexiades, :":La antropología ambiental: una visión desde el antropoceno", en *Antropología ambiental: Conocimientos y prácticas locales a las puertas del Antropoceno*, ed. Beatriz Santamarina, Agustín Coca, y Oriol Beltrán (Barcelona: Icaria, 2018), 17–70; Dipesh Chakrabarty, "Clima e historia. Cuatro tesis", *Critical Inquiry*, núm. 35 (2009): 51–68.

La relatividad de progreso y regresión: A qué llamamos progreso

Esto nos pone ante el dilema de lo que llamamos "progreso", y el cuestionamiento sobre si hay verdaderamente tal cosa. Para las culturas antiguas los tiempos eran cíclicos, regidos por las estaciones y el movimiento de los astros, y cada año repetía, según la voluntad de las deidades, la misma dinámica. En la visión mitológica de varias culturales, por ejemplo la griega, incluso hay una decadencia, desde los formidables héroes míticos a la corrupción y debilidad de los seres humanos actuales. En algunos relatos hay una edad de oro pasada, y eventualmente se puede dar una futura; pero esta edad de oro no surge de la acción humana sino de la voluntad de las divinidades –así, por ejemplo, en la poética laudatoria del principado romano la *Pax Augusta* fue posible al ser acompañada por la *pax deorum*. No hay idea de continuidad ni causalidad histórica de los hechos, por eso tampoco hay idea de progreso. De hecho, lo demuestran los calendarios, donde para contar los años se comienza nuevamente a partir de la asunción de un nuevo rey o emperador (En el año X del reinado de xxx…).

Una visión más compleja aparece en Israel, donde el tiempo cíclico se tiene que repensar desde hechos históricos, y ambas dimensiones se entrecruzan: la liberación de la esclavitud, el asentamiento en la "tierra prometida" y el establecimiento del reino, su posterior caída y el exilio, el retorno, aparecen como hechos conmemorables, generan algo que podríamos llamar una "memoria histórica" que le da a la noción de tiempo otro sentido. Sin embargo, tampoco implica una noción de progreso: el tiempo de la justicia y la paz no se alcanzarán poco a poco, sino por la irrupción divina. Lo mismo encontramos en la apocalíptica, también en la primera apocalíptica cristiana.

Lo que usualmente se ha llamado "progreso" es un concepto de la modernidad, ya que supone una concepción de tiempo lineal, y una sucesión de hechos que le dan una direccionalidad a esa línea de tiempo, un sentido que le daría plenitud final a la existencia humana. Supone una visión del mundo que se aparta del arbitrio de los dioses y asume un protagonismo humano. Se podría marcar la última década del siglo XV y los primeros años del siglo XVI como decisivos en este pasaje, donde la ciencia, la política, el comercio, el arte, la religión, la concepción misma del universo sufren cambios súbitos y rotundos, como no se volvieron a experimentar hasta tiempos recientes. Baste señalar algunos nombres presentes en ese cambio de siglo: Colón, Copérnico, Maquiavelo, Da Vinci, Miguel Ángel, Lutero, Pacioli[7], por citar solo algunos. Junto a ello se da el crecimiento de las ciudades, el ascenso de la burguesía y el modo de vida burgués, que facilitaron el desarrollo y la expansión de estas nuevas cosmologías y antropología.

La teoría de la evolución ha contribuido significativamente a fortalecer estas concepciones. La naturaleza misma va en progreso, va evolucionando desde formas inertes y simples hasta las más vitales y complejas, culminando con el ser humano y su posibilidad de conciencia y racionalidad: la materia pensándose a sí misma. Pero ello supone también un proceso de adaptabilidad, de selección natural, de capacidad de supervivencia según se den las condiciones. Solo el más apto y quienes mejor se adaptan tienen derecho a subsistir. Así, tanto en el reino vegetal como en el animal las especies y ejemplares más débiles se descartan y los que no logran adaptarse se extinguen. Hay, naturalmente, "ganadores" y "perdedores", en una competencia por

7 Menos conocido que los otros nombres, sus aportes al cálculo matemático y especialmente su creación de la contabilidad por partida doble fue decisiva en la implementación posterior del capitalismo.

la subsistencia. Algunas culturas lo legalizan: recordemos Esparta o Roma, por citar solo lo de los manuales.

Sin embargo, eso no necesariamente se aplica a la especie humana en su totalidad. La lucha constante y el sentido de autopreservación a costa de los otros no se manifiesta en todas las culturas, ni el descarte del débil necesariamente es la única opción, ni biológica ni culturalmente.[8] En algunas sociedades aparece un sentimiento de cuidado y de protección hacia el más débil, tanto en lo familiar como en lo social y político. La empatía con el débil aparece como el núcleo de una construcción ética.[9] Esto es especialmente cierto en la línea profética de Israel. Dios se hace presente como el protector de los oprimidos, el liberador de los esclavos. El cuidado de "la viuda y el huérfano, el pobre y el extranjero" aparece como el paradigma de la justicia. Incluso se considera como parte de la responsabilidad política del rey.[10] La idea de sacrificio y descarte es desechada en nombre de la misericordia.[11] Esto se profundizará en la fe de Jesús: Lo que debe expresarse es el amor al prójimo, justamente en el cuidado del hambriento, del sediento, del desnudo y enfermo, del oprimido, del cautivo, del débil: allí radica la prueba de la fe, el reconocimiento del Mesías.[12] Pablo le pondrá el nombre de "gracia", y es el Dios de

8 En cuanto a lo biológico, ver: Franz de Waal, *Our Inner Ape: The Best And Worst Of Human Nature* (London: Granta Books, 2005), 52–54.

9 Incluso Adam Smith señala esto en su primer gran texto, La teoría de los sentimientos morales, aunque luego pareciera contradecirse al hacer del egoísmo competitivo el principal motor de la economía. Esto es motivo de un debate que abarca también a Locke, Hobbes, Spinoza y muchos otros filósofos y que no podemos detallar acá por la brevedad de este artículo.

10 Salmo 72, 1-2 y 12-14.

11 Oseas 6,6; citado por Jesús en Mateo 9,13 y 12,7.

12 Mateo 25, 31-46.

Gracia el que reconocemos, frente a los cultos e ídolos sacrificiales. Por ello los que "subsisten" son la fe, la esperanza y el amor.[13]

Así aparece la idea también de un cierto progreso ético y social. El pasaje de una sociedad jerárquica controlada por los más poderosos, la "nobleza", a una sociedad más igualitaria, donde los ciudadanos (burgueses, varones, en su primer momento) logran generar más libertad. La consigna de "Libertad, igualdad, fraternidad" del orden liberal suponía la complementariedad y sostén y también mutua limitación de cada uno de estos términos. Así se fue generando la idea de los derechos humanos y se construiría el "orden y progreso", lema que alcanzó a filtrarse en la bandera de Brasil.

El surgimiento del sistema económico capitalista acompañó esta visión liberal y positivista, y para algunos se postula como el punto más alto de la evolución (el fin de la historia). Por ello cualquier cuestionamiento al capitalismo imperial sería, para estos sectores, un retroceso. Es una visión que ha invadido también a la teología, e incluso algunas vertientes críticas. Luego el socialismo se planteó un paso más: superar el orden de la burguesía y su control de la riqueza a través de la propiedad intangible y del mercado (Adam Smith), para asegurar que esa riqueza quede disponible para todos los seres humanos. No es el individuo el que es libre, sino la sociedad en su conjunto que libera sus fuerzas eliminando las formas de opresión económica. Por supuesto, esta corriente tuvo distintas expresiones, algunas más radicales y revolucionarias u otras que buscaban estos resultados mediante reformas sucesivas al sistema capitalista. Finalmente, ni una ni otra han logrado sostenerse, más que parcial y temporalmente. Esto es también parte de nuestra pregunta.

13 1 Corintios 13.

Pero también otras diferenciaciones y desigualdades fueron cuestionadas: los prejuicios étnicos y la discriminación racial fueron combatidas y sancionadas (al menos teóricamente) en muchas legislaciones y tratados internacionales; los estudios de género y las luchas feministas pusieron en cuestión los supuestos del patriarcalismo; nuevos derechos sociales emergieron de las luchas sindicales y se ampliaron los alcances de la educación y la salud pública, por citar sólo los más influyentes. Se propuso un "estado de bienestar". También creció la conciencia sobre el medio ambiente, el cuidado y el valor de la biodiversidad, y se comenzaron a considerar los "derechos ambientales". Muchas de estas expresiones también alcanzaron una expresión significativa en la teología.

Desde esas nuevas concepciones, al menos en occidente, se ha impuesto la idea de que la historia humana es una historia del progreso, de que somos cada vez mejores y más plenos, que eventualmente alcanzaremos una sociedad perfecta. Con sus variantes, desde el idealismo kantiano, la dialéctica hegeliana, y hasta la sociedad sin clases del marxismo, o la ilusión de que la tecnología solucionará todos los problemas de la existencia, la modernidad nos propone el desafío de construir nosotros mismos la sociedad ideal, según sean las distintas utopías formuladas por los sesgos ideológicos vigentes.

En la teología protestante estas ideas alcanzaron su máxima expresión en las teologías liberales del fin del siglo XIX, que señalaban la posibilidad de tener un Reino de Dios en el "más acá". En otro tenor, algunas de las diferentes teologías de la liberación también consideraron la posibilidad de ir construyendo el Reino de Dios mediante la lucha social –en algunos casos incluyendo la lucha armada. En el ámbito católico quizás el mayor exponente de esta idea de progreso, a partir de una particular lectura de las ideas evolucionistas, es Pierre Teilhard

de Chardin y su propuesta del proceso de hominización[14]: Dios va guiando al ser humano desde el punto Alfa de la creación hasta el punto Omega de la consumación en el Reino. Jesús es "el Alfa y la Omega", el punto medio que expresa y reúne ambos: el *logos* creador, primogénito de la Creación y el consumador final, que acompaña el proceso humano "hasta el fin de los tiempos". Esta teología influyó en varios autores de la teología de la liberación en América Latina, como Juan Luis Segundo y las primeras obras de Leonardo Boff.

Estas ideas fueron combatidas por el fundamentalismo, que sin embargo también sucumbe, sin saberlo, al positivismo, al proponer una lectura literalista de la Biblia como si fuera un moderno libro de ciencia, regalando así el mismo concepto de verdad a su enemigo.[15] Más potente es la crítica de K. Barth, quien señala las incongruencias del liberalismo y la necesidad de volver a poner el centro en la revelación divina. La fe, como don divino, y no la capacidad humana, es lo que nos vincula con la plenitud. Es a partir del hecho cristológico y su testimonio que el ser humano busca su sentido y existencia, tanto en lo personal como en la dimensión comunitaria. La compresión barthiana y su temprana crítica al positivismo liberal encuentra su verificación en la guerra de 1914-1918, y más claramente después en la II Guerra Mundial, que muestra que el ideal de una paz ligada al progreso humanitario termina en los campos de concentración del nazismo. Esta visión también influyó en algunos autores de la teología de la liberación en América Latina, especialmente en su versión evangélica.[16]

14 Ver *El fenómeno humano* (Madrid: Taurus, 1963).

15 Ver James Barr, *Fundamentalism* (London: SCM Press, 1981).

16 Ver Manoel Bernardino de Santana Filho, *Karl Barth e sua influência na teologia Latino-Americana. Palavra, evento e práxis de libertação* (ASTE, 2013).

Con todo, la acción humana no es inútil ni neutra: lo que hacemos en la historia es testimonio de nuestra fe en un Dios de amor y justicia, que es lo que revela Jesús de Nazaret en su acción y enseñanza. Por ello, a diferencia de las corrientes de la teología posliberal de cuño existencialista, no es posible vaciar a Cristo en la especulación filosófica o en el *kerygma* de la iglesia, separándolo del Jesús histórico. La encarnación supone la dignidad del ser humano, independientemente de su condición social, racial, de género, etc. Jesús enseña, alimenta, sana, se comunica con los elementos naturales, y es en ello que muestra la presencia divina. Y sostener esa dignidad en la vida de los pueblos y del planeta mismo es el mandato de amor y la búsqueda "del Reino y su justicia", el núcleo insoslayable de la ética cristiana y el compromiso social del creyente. Así lo entendió la teología de la liberación en América Latina y otras teologías del mismo signo que surgieron en la segunda mitad del siglo XX.

Evolucionismo y supervivencia (la lógica neoliberal)

Sin embargo, en esos mismos años y especialmente en las primeras décadas del presente siglo, otra vertiente ideológica parece imponer su hegemonía. Podemos verla surgir con distintos matices y nombres (la "escuela austríaca", neoliberalismo, anarcocapitalismo, monetarismo). Más allá de pequeñas diferencias, coinciden en lo fundamental: toda actividad humana debe ser regida por la variante económica, y a su vez la economía debe ser guiada exclusivamente por la maximización de los ingresos (afán de lucro). Sólo el mercado garantiza esto, y por lo tanto debe ser el único regulador de la actividad humana. Cualquier intromisión es nefasta, especialmente la del estado, que debe limitarse a

asegurar el derecho de propiedad (de los ricos) y la absoluta libertad de los individuos. Toda consideración ética o propuesta cooperativa o social debe ser excluida, so pena de atraer el infierno del colectivismo. Estas prácticas encuentran su justificación en los teóricos del neoliberalismo, como Von Mises, Hayek o Friedman como los fundamentales. Y quizás el más extremo de ellos, Murray Rothbard, cuyos conceptos son citados como estribillos por los políticos del neoliberalismo latinoamericana.[17]

En la medida en que esto ya ocurre, y unas pocas personas han logrado acumular en sus cuentas las más grandes proporciones de capital, aunque sea virtual (ver más adelante), una nueva aristocracia económica surge e impone sus condiciones al resto de los seres humanos, transformados en siervos, proletarios y vasallos que quedan sometidos, tecnología mediante, a su poder. De allí que algunos autores señalan que en realidad lo que nos ocurre es una vuelta a formas propias del feudalismo, un "tecnofeudalismo".[18] No es sólo cuestión de "hombres malos y ambiciosos", sino el resultado de un proceso estructural, pero también de una transformación tecnológica de los medios de producción y una determinada configuración cultural.

Se establecen verdaderos dispositivos tecnológicos y culturales que capturan la subjetividad y moldean los deseos, las actitudes, la

17 Entre otros postulados "ultras" producto de llevar al extremo las ideas neoliberales de propiedad privada, de productividad instrumental y de limitación del estado y sus atributos, este autor postula eliminar la obligación de la educación escolar, permitir la venta de niños, el trabajo infantil, la expropiación de las tierras comunitarias, entre otras cosas.

18 Ver, por ejemplo: Cedric Durand, *Tecnofeudalismo. Crítica de la economía digital* (Adrogué: La Cebra, 2021); Yanis Varoufakis, *Tecnofeudalismo: El sigiloso sucesor del capitalismo*, trad. Marta Valdivieso (Buenos Aires: Ariel, 2024). Durand, C., 2021. Sobre la incidencia de la "refeudalización" en América Latina ver: Olaf Kaltmeier, *Refeudalización: Desigualdad social, economía y cultura política en América Latina en el temprano siglo XXI* (Bielefeld, Alemania: Bielefeld University Press, 2019).

"opinión pública" y el sentido común. Esta acumulación de poder tecnológico, económico, cultural y político-militar vacía de contenido la democracia, que queda transformada en una formalidad sin fundamento. Así, lo que el liberalismo tradicional consideraba una de las mayores conquistas y progresos políticos de la humanidad, la universalización del sistema democrático queda absorbido en una lógica crematística. La sociedad, y más todavía "el pueblo", es un abstracto.[19] El concepto mismo de pueblo se disuelve, al considerarse que solo existen individuos aislados, en competición, luchando cada uno por imponerse y asegurarse su libertad y autocontrol.

Esto se argumenta desde la misma idea de evolución. A la evolución biológica, que alcanza su meta en la racionalidad humana, le sigue una evolución cultural, que va superando el primitivo instinto tribal para conquistar la libertad individual. Por ello la creencia en la justicia social es un atavismo.[20] Cualquier mecanismo de limitación de esa libertad, especialmente la libertad económica, que pretenda controlar la actividad y relación de los seres humanos, de las personas en su individualidad, especialmente el estado, debe ser superado. El único lugar donde esa posibilidad de libertad y expresión de la propia actividad se verifica es el mercado de libre competencia, ese espacio natural, dado por la propia evolución (o por la Providencia, en la versión deísta de A. Smith). Allí los seres humanos interactúan según sus capacidades, donde se alcanza el punto máximo de la racionalidad: la razón instrumental. La razón axiológica debe ser desechada, pues el único fin válido y posible es la maximización de las ganancias.

19 Ver, entre otros: Claude Lefort, *La invencion democratica* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1990).

20 Ver Friedrich A. von Hayek, "El atavismo de la justicia social", *Estudios Públicos*, núm. 36 (1989): 181–93.

El antiguo y el neoliberalismo

Esta nueva versión del liberalismo (que algunos han optado por llamar "libertaria") en realidad es una tergiversación del antiguo ideario democrático de la independencia de los Estados Unidos de Norteamérica o de la revolución francesa, que se señalan como el lugar de plasmación del concepto liberal (aunque subsistían en ellos doctrinas esclavistas y prejuicios de género). Incluso claramente se distancia de los postulados de Smith sobre el mercado "providencial", ya que rechazará la idea de competencia perfecta, y verá al mercado como un constructo generado por la propia actividad social de los individuos en su evolución. Si el lema de la revolución francesa fue "libertad, igualdad, fraternidad", esta nueva formulación descarta las dos últimas. La igualdad y la fraternidad eran las formas de equilibrar el postulado de la libertad individual. Sin ellos la absolutización de la libertad, y más como libertad individual, se vuelve simplemente un escenario de lucha impiadosa.

Esta nueva versión considera que la fraternidad, el amor al prójimo más allá del ámbito familiar, es una rémora de la estructura clánica primitiva, y que la igualdad es una postulación, no solamente imposible, sino antinatural, ya que los seres humanos somos dotados de virtudes y defectos en desigual manera, y suponer o imponer capacidades igualitarias atenta, justamente, contra la individualidad. La capacidad de actuar en la búsqueda instrumental de la maximización de las ganancias es el privilegio de una elite, mientras las masas quedan atrapadas en la tentación clánica del colectivismo. De esta manera el neoliberalismo se anuda a la vez con algunas formas del conservadurismo. La desigualdad es, por el contrario, el motor de la sociedad, su máquina de progreso, al incentivar a unos a ponerse por

sobre los otros, y a los rezagados a tratar de emular y alcanzar a los más exitosos.

Nada de esto es compatible con el dicho de Jesús de que difícilmente un rico entre al Reino de los cielos, y que los primeros serán últimos, y los últimos primeros. Menos aún con las bienaventuranzas y ayes del Sermón del llano.[21] Esta oposición a los postulados de la fe cristiana es señalada por Hayek en sus primeras publicaciones, que explicitan su proyecto intelectual, económico y político. Vale la pena citarlo:

> Que la religión misma no nos da una guía definida en estos asuntos [el orden social y económico] lo demuestran los esfuerzos de la Iglesia por elaborar una filosofía social completa y los resultados totalmente opuestos a los que llegan muchos, aunque parten de los mismos fundamentos cristianos. Si bien la disminución de la influencia de la religión es indudablemente una de las principales causas de nuestra actual falta de orientación intelectual y moral, su recuperación no disminuiría mucho *la necesidad de un principio de orden social generalmente aceptado*. Todavía necesitaríamos *una filosofía política que vaya más allá de los preceptos fundamentales, pero generales, que proporcionan la religión o la moral.*[22]

El propósito queda claro: ir más allá de lo que postulan tanto la religión como la moral, nuevos "preceptos fundamentales" que sean "generalmente aceptados", es decir, impuestos al conjunto social. Es necesario fundar una nueva cultura del individualismo, que prescinda de cualquier precepto religioso o moral. Eso lo proporcionará el mercado. Pero además, más adelante en su obra, abogará (contra

21 Lucas 6, 20-28.

22 Friedrich A. Hayek, *Individualism and Economic Order* (Chicago: The University of Chicago Press, 1948), 2, traducción y resaltados míos.

Smith) por el mercado imperfecto, ya que un mercado perfecto, donde todos sus participantes tuvieran las mismas oportunidades y derechos, los mismos conocimientos y disponibilidad, resultaría en un equilibrio inmovilizador. La competencia perfecta es un imposible que ni siquiera es deseable. ¡Viva la libertad individual, fuera con la igualdad y la fraternidad! ¡Ni moral ni religión (excepto la del mercado)! Nada debe restringir la ambición ni el dominio de los privilegiados y dominadores. Según los libertarios eso es el progreso, la superación que llevará a la humanidad a su destino, a la mejor sociedad posible.

Las metas utópicas y la dinámica de la voluntad

Esta meta de la utopía libertaria ubica al capital como su sujeto y su centro y pone al ser humano a su servicio.[23] Así se confronta con otras visiones del futuro de la sociedad humana, que se nutren del humanismo o de la fe, vinculados con la existencia social igualitaria, el acceso a las condiciones vitales y los logros de la educación y la

23 Así, se habla de "capital humano", donde las capacidades, saberes y disponibilidad de las personas son parte del capital. La contabilidad se hace eco de ello al ubicar a los trabajadores como "recursos humanos", medios para alcanzar el fin empresario, que es la ganancia. Quizás la expresión más cabal de esto la da el presidente argentino Javier Milei, que se declara un libertario dogmático. Al asumir eliminó los ministerios de Género y diversidad, de Desarrollo social, de Educación y cultura, también el de Trabajo, y los puso bajo la órbita de un megaministerio de "Capital humano". Es decir, la educación, el trabajo y el desarrollo humano quedan al servicio del capital, son la parte "humana" del activo capital, y las cuestiones de género y diversidad un obstáculo a desechar. Durante su gestión, además, le fue quitando entidad a las respectivas secretarías, especialmente abolió la de Género y desarticuló la de Niñez y adolescencia, y restringió los ingresos y servicios sociales a jubilados y pensionados, para lograr "el equilibrio macroeconómico" (que de todas maneras no logra).

inventiva humana para todos los humanos. En ese sentido, los Derechos Humanos establecidos por la declaración de Naciones Unidas en 1948 y su vigencia, a la que deben agregarse los llamados "derechos de tercera generación", los derechos de la niñez, las condiciones de género, y los "derechos de la naturaleza", aprobados en tratados y acuerdos o metas posteriores, aparecen en el horizonte cultural como una esperanza de dignidad humana, un camino de progreso marcado por otras concepciones ideológicas y/o religiosas. Para el pensamiento utópico este es un piso sobre el que construir otros caminos hacia la sociedad que le da al ser humano y al orden natural posibilidades de mayor plenitud, "para que tengan vida y la tengan en abundancia".

Aquí aparece otro elemento significativo para la comprensión de estas dinámicas. Algunas lecturas mecanicistas y estructuralistas del marxismo, al igual que cierto evolucionismo cristiano que ya he señalado, pareciera confiar en que el progreso y la mejora de los sistemas sociales pueden producirse casi como hechos naturales, inevitablemente, porque así está inscripto, sea en la dinámica de las fuerzas productivas y sociales o en el designio divino. Que, en todo caso, los retrocesos que observamos son momentos de perdida de velocidad de esa marcha, el dar un paso atrás para dar dos adelante.

En el otro extremo aparecen ciertas actitudes filosóficas y convicciones religiosas que insisten sobre la inutilidad del esfuerzo humano, sobre la incapacidad del ser humano, individual o colectivamente, de modificar su destino, de interferir o desviar lo que "está escrito", en las fuerzas astrales o las leyes divinas –también las del mercado. Solo Dios, y en forma catastrófica, pondrá fin a esta existencia y este mundo. O, en lecturas pesimistas, que en realidad la historia humana se dirige hacia la autodestrucción planetaria.

Estas posiciones extremas nos vuelven a la pregunta fundamental sobre el sentido de la historia humana y el lugar de la voluntad. Nos traen a considerar el sentido de las utopías y la posibilidad de tenerlas como guías de acción.[24] Pero estas cuestiones no se resuelven solo en el plano abstracto de las concepciones filosóficas, sino que se insertan concretamente en la práctica social y política, en la construcción de las diversas configuraciones culturales.

Por eso, avance o retroceso, progreso o regresión no son términos absolutos sino lecturas del movimiento histórico a partir de una determinada comprensión de nuestra condición humana, del sentido de la existencia social y la vitalidad de la creación. Esto nos lleva a reconocer que estamos en lo que se ha dado en llamar una batalla cultural, donde se juega en el plano ideológico la hegemonía de los sectores dominantes en el plano económico y político-militar. De esta manera el ideario libertario se propone desplazar tanto al liberalismo de viejo cuño, al socialismo en sus diversas variantes, como a la fe cristiana como las ideas fundamentales, los "mitos fundacionales" de la cultura occidental.[25]

Sin pretender ser exhaustivo (otros artículos de esta publicación seguramente abundarán sobre otros aspectos) quiero referirme a algunos espacios donde se dan estas cuestiones que marcarán progreso o regresión, según las distintas perspectivas y lecturas ideo-teo-lógicas.

24 Ver Franz Josef Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica* (San José, Costa Rica: DEI, 1984).

25 Ver Jung Mo Sung, *Neoliberalismo y derechos humanos* (Buenos Aires: La Aurora, 2019).

La apropiación sesgada del conocimiento

Uno de los primeros elementos para poder decidir si verdaderamente estamos frente a cierto progreso o la humanidad se encuentra en retroceso es el tema de la implementación de los descubrimientos, informaciones y constructos que se han alcanzado mediante descubrimientos e inventos desarrollados en las últimas décadas. Esta verdadera catarata de saberes y tecnologías, de variados dispositivos que invade nuestra cotidianeidad sin ninguna preparación especial para ello, que se nos imponen por la fuerza de los hechos, sin duda están modificando actitudes y conductas, dietas y salud, hábitos y paisajes, incluso las capacidades y deseos, las formas relacionales y van creando nuevos sentidos y lenguajes. Hasta qué punto nos exceden sus consecuencias sobre nuestra propia dimensión humana no es algo que podamos avizorar aún.

Sin embargo, como señalamos, aparecen de manera asimétrica, incidiendo diferenciadamente y ampliando las brechas culturales, generacionales, económicas, por lo que debemos preguntarnos si es un "logro de la humanidad" o se trata de nuevas formas opresivas de un sector sobre otro. Algunos derechos se han quitado a las personas físicas y se han extendido a las personas jurídicas (virtuales) y los entes financieros. Por ejemplo, en el importante fenómeno actual de las migraciones, se restringe la libertad de movimiento y tránsito a las personas físicas, especialmente a los pobres y trabajadores, se imponen barreras y muros, mientras una elite globalizada se mueve por los lugares y los no-lugares del lujo y la ostentación.[26] A su vez se habilita el tránsito irrestricto de valores financieros a través de los mercados

26 Para el concepto de no-lugares ver Marc Augé, *Los no lugares* (Barcelona: Gedisa, 2017).

globales sin siquiera pagar impuestos. Los bienes se producen a través de fronteras, el dinero fluye por la internet, pero los trabajadores y los desocupados quedan fijados a la tierra, como en el medioevo.

Esto se produce por diferentes mecanismos. Uno de ellos es cómo se gestionan los derechos de propiedad sobre los llamados "bienes intangibles" (patentes, marcas, registros, tecnología, software, diseños, etc.). Curiosamente, y contra el propio sentido del individualismo planteado a nivel teórico en la variante neoliberal, no son los productores directos quienes se benefician de sus creaciones, sino los "señores feudales" que los emplean, o las corporaciones y las plataformas que los comercializan (los que suelen coincidir).

Uno de los ejemplos más notables y evidentes se da en la industria farmacéutica, en el reciente caso de la pandemia de COVID-19. Las diferentes vacunas no son registradas ni conocidas por el nombre de sus creadores (como fue la "pausterización", en homenaje a L. Pasteur, o las vacunas "Salk" o la "Sabin" en el caso de la poliomielitis) sino por los laboratorios que las comercializan. Los aportes de los científicos que las crearon, en trabajos en equipo y centros universitarios, quedarán, con suerte, en alguna nota de una revista científica, pero la patente, marca y comercialización es usufructuada por la empresa comercial. Algo similar ocurrió con los medicamentos dedicados a combatir el HIV-SIDA.[27] Esa apropiación es además una captura de saberes múltiples, ya que ningún conocimiento nuevo nace de cero, y es deudor de cientos de años de investigaciones, intentos y

27 En ese caso, Sudáfrica desconoció ciertos acuerdos sobre patentes para distribuir genéricos para combatir la crisis sanitaria provocada por esa enfermedad, ver: "Sudáfrica acepta la ruptura de patentes por la crisis de NIH/sida", Boletín Fármacos, *Salud y Fármacos* (blog), el 8 de noviembre de 2013, y algunos países plantearon algo similar durante la pandemia de COVID-19.

decepciones, aportes y experiencias que luego son parte de un saber universalizado. Otro ejemplo, en el mismo sector, es la pretensión de ciertos laboratorios de "patentar" como propiedad exclusiva ciertos productos que eran conocidos ya ancestralmente como medicinales por los pueblos originarios, o incluso de patentar en exclusividad la secuenciación del ADN humano.

No sirve negar la valía de los trabajos científicos en ese campo (y otros), pero distinto es generar una legislación que limite su uso amplio para asegurar las ingentes ganancias que irán a parar a los bolsillos de los financistas que explotan la marca comercial del laboratorio, que nada saben de biología. En muchos casos gran parte las acciones de estas empresas medicinales están en manos de los grandes fondos de inversión, aumentando aún más la distancia entre el trabajador (científico) y quienes se apropian del rédito económico de su trabajo (nuevas formas de apropiación de la plusvalía y la renta económica). Una vez más el progreso (científico) produce una regresión en la distribución de la renta.

De esa manera el financiamiento se apropia de la producción material. Sin duda el financiamiento aparece como necesario para la producción. De hecho, en el caso de las vacunas para el COVID-19 gran parte del financiamiento que posibilitó su rápido desarrollo provino de fuentes estatales[28], pero luego los beneficios económicos quedaron mayormente en las manos de las empresas privadas. Por ello, el tema de la propiedad privada o apropiación corporativa, frente a concepciones que limitan la propiedad, su uso y extensión, aparece en el centro de la discusión sobre progreso o regresión. Y también es

28 Para el caso de EE.UU. de Norteamérica (uno de los que más recursos financieros puso en estos emprendimientos, ver: CARE, "The Case for U.S. Investment in Global COVID-19 Vaccinations", *CARE* (blog), el 26 de abril de 2021.

parte del debate histórico entre las ideologías privatistas y las posturas humanistas, religiosas y/o socialistas (en sentido amplio).[29] Esto nos lleva al siguiente punto.

La virtualidad de la riqueza

Sin duda la financiación, con distintas formas y modos, o hasta nombres, forma parte del esquema productivo de la modernidad en cualquiera de sus variantes. En el fondo, la financiación es una anticipación de una producción futura.[30] ¿Pero es esto totalmente así en los actuales sistemas económicos? Una lectura crítica de cómo opera el mundo financiero en las últimas décadas nos muestra que mientras efectivamente una parte de la actividad financiera se relaciona con la producción de bienes y servicios, otras agencias del sector, que han llegado a ser mayoritarias, juegan su propio juego cada vez más autónomo de otros factores productivos y distributivos. Tanto es así que se forja una esfera propia de "los mercados financieros", que ha generado un neologismo: la financierización. "Financierización se refiere al rol creciente de los motivos financieros, los mercados

29 Ya en los textos de la Torá aparecen restricciones a la propiedad en las leyes del Jubileo (redistribución de la tierra cada 50 años) que supone que el ser humano es un poseedor a título precario y temporal, ya que todo lo creado es de Dios (Salmo 24). Incluso la posesión de esclavos es temporaria, ya que deben ser liberados al cabo periodos de 7 años. De igual manera las deudas se extinguen después de siete años (Deuteronomio 15). Con sus variantes, toda la doctrina cristiana recoge esta idea, de que el ser humano es mayordomo o administrador de los bienes puestos al servicio de toda la humanidad, y por lo tanto su propiedad es limitada por ese designio.

30 Sin duda los diferentes conceptos de tiempo inciden en toda esta disquisición. De hecho, los conceptos de crédito a plazo, de futuro, de oportunidad, de recurrencias cíclicas o tiempos relativos son parte del debate también en el aspecto teórico y práctico del devenir económico. Exceden las posibilidades de este artículo entrar en ese debate.

financieros, los actores financieros y las instituciones financieras en la operación de la economía tanto nacional como internacional".[31]

Este juego autónomo de la especulación financiera ha generado un desfase entre la economía real y la financiera. Ciertos estudios nos indican que en el año 2010 los activos financieros eran 316% mayores que el PBI mundial.[32] Como señala Epstein en el citado artículo, en EE.UU.N.A., la mayor economía mundial, ese desfase en 2015 era del 500%. Los activos financieros más que triplican el PBI mundial, lo que significa que el dinero ya no representa los bienes reales disponibles, que esos activos financieros no tienen contraparte efectiva en la economía real. Es un dinero virtual, ficticio. Y más todavía cuando se le agrega el tema controversial de las llamadas "criptomonedas". Una parte significativa de ese desfase lo forman las deudas de los países subalternos, deudas mayormente impagables, generadas a decenas de años, en algún caso a cien años, que se negocian en los mercados como valores actuales, cuando no sabemos qué será del mundo y la humanidad dentro de diez años. Ya no representan una producción a futuro sino un ídolo del presente.[33]

31 Gerald Epstein, "Financialization: There's something happening here" (Working paper, 2015), 5, cita traducida del inglés. La lectura de este artículo es recomendable para conocer los conceptos básicos e historia del surgimiento del esquema financiero de los últimos 50 años. Algunos de los conceptos de este acápite son deudores de esta publicación.

32 Información tomada de: José Pérez de Lama, "Datos comparativos «economía financiera» y «economía real»", *Arquitectura contable* (blog), el 16 de agosto de 2019. El autor señala, por ejemplo, que: "En 2014 el volumen de la deuda global (supongo que pública + privada) ascendía a 199 billones de dólares USA, un 287% del PIB mundial (PIB según estos datos: 69.33 billones de dólares USA)".

33 Ver Hugo Assmann, *La idolatría del mercado* (San Jose, Costa Rica: DEI, 1997). La expresión "idolatría del dinero" aparece también en las encíclicas del Papa Francisco y en el siguiente documento del Consejo Mundial de Iglesias: "Juntos por la vida: Misión y Evangelización en contextos cambiantes. Nueva afirmación del CMI sobre Misión y Evangelización" (Consejo Mundial de iglesias, CMI, 2013).

Un ejemplo de ello lo constituyen las llamadas "derivadas" que se conforman a partir del puro factor especulativo.[34] Es la simple acumulación de cauciones y de seguro sobre valores y bonos, sobre otros seguros, una cadena que "crea de la nada mediante la palabra". El antropólogo Arjun Appadurai estudia este fenómeno de *Hacer negocios con palabras* y señala su carácter cuasirreligioso.[35] Otro ejemplo es el negocio de las apuestas deportivas. Prácticamente todos los eventos deportivos mayores son auspiciados por estas plataformas, que alcanzan así públicos masivos y mueven miles de millones de dólares sin producir nada y generan grandes ganancias a sus gestores, sumas de dinero virtual que sin embargo altera la economía doméstica de sus usuarios. Muchos de estos dineros provienen de negocios clandestinos mediante el llamado "lavado de dinero".

Si estos dineros no tienen contraparte en la producción y en los bienes de la economía real, ¿qué son?, ¿qué representan? El mismo concepto de dinero queda alterado. Es dinero intangible, billones de dólares que constituyen las más grandes fortunas, que se puede reproducir al infinito ya que apenas son impulsos electrónicos en chips de computadora. "Fondos de inversión" que crecen a un ritmo incompatible con la producción real, fantásticas fantasías que se acumulan en cuentas artificiosas en megaservidores electrónicos que demandan abrumadoras cantidades de energía para sostener una ficción monetaria y que impulsan una carrera frenética que desconoce los tiempos y formas de la naturaleza y por lo tanto amenaza con destruirla. ¿Podemos llamarlo "progreso"?

34 Una explicación del funcionamiento de las "derivadas" puede verse en Varoufakis, *Tecnofeudalismo*, 257–63.

35 Ver *Hacer negocios con palabras: El fracaso del lenguaje como clave para entender el capitalismo financiero*, trad. Azucena Galettini (Buenos Aires: Siblo XXI Editores, 2017).

El conflicto por la comunicación hegemónica

¿Qué hace que seres humanos "racionales" acepten y promuevan esta irracionalidad como razón? ¿Qué lleva a confundir de manera tan ingenua realidad con fantasía, lo tangible y vital con lo aparente y vacío? Cuando en teología o en antropología cultural hablamos de dioses y diosas, de divinidades, fuerzas o potencias celestiales o infernales, señalamos experiencias y deseos proyectados al plano de lo trascendente en imágenes que aparecen como poderosas y demandantes en la subjetividad de sus creyentes. Hasta qué punto esas potencias son efectivas y actuantes (por no decir existentes, que demanda otro plano) no es un asunto que se pueda dilucidar mediante métodos probatorios, a pesar de los intentos por hacerlo de diferentes corrientes teológicas, teosóficas o las teodiceas de distintos signos. La decisión de qué constituye un falso ídolo y un Dios verdadero es, pues una cuestión de creencias y confianzas según sean esas experiencias y deseos y su proyección. Allí descansa el núcleo de lo religioso[36], los mitos fundantes, las creencias aglutinantes de una cultura.

En ellos se reflejan las proyecciones vitales, las percepciones cósmicas y las demandas éticas que organizan las relaciones sociales y el vínculo con el medio natural. Por lo tanto, la posibilidad de inducir formas de calificar y significar las experiencias y de generar u orientar los deseos aparece como un dato fundamental en la constitución de las creencias básicas, de los mitos fundantes de una sociedad. Estas construcciones culturales, por cierto, no son homogéneas, no todos sus actores tienen los mismos

36 De allí que algunos teólogos distingan la fe como don divino de la religión cristiana como construcción ritual. Esto constituyó el énfasis decisivo en la ruptura de K. Barth con la teología liberal en su Comentario a la Epístola a los romanos, de 1920.

intereses, comprensiones, expectativas, aunque compartan un marco idiomático, espacios y eventualmente algunos intereses comunes parciales. Estas configuraciones conforman "un marco compartido por actores enfrentados o distintos, de articulaciones complejas de la heterogeneidad social".[37] Por eso son también lugares de conflictos, espacios de luchas simbólicas y eventualmente físicas, para imponer un sentido y no otros. "Obviamente, existen intereses, objetivos y medios para construir ciertos sentidos comunes y no otros. Hay desigualdades económicas como las hay de poder en la fabricación del sentido común".[38]

De allí que los mecanismos comunicacionales sean un factor importante en la formación de las construcciones culturales. Por ello aparecen como armas en esta lucha. El hecho de que los medios masivos de comunicación y el control y dominio de las redes sociales esté mayoritariamente en posesión de la misma elite financiera que concentra las grandes fortunas mundiales es parte de lo que construye las "agendas" sociales, legales y políticas. Hay una circulación de poder que busca naturalizar ese ordenamiento, presentarlo como el único posible, el "generalmente aceptado" que nos propone Hayek. En una palabra, crear una hegemonía: "Justamente, la hegemonía es la capacidad contingente de sutura entre multiplicidades de perspectivas diferentes y desiguales en un momento histórico. Es el anudamiento situacional de las racionalidades diferentes. La heterogeneidad y la hegemonía son condiciones de la comunicación".[39]

Sin embargo, esa hegemonía nunca será absoluta justamente por la heterogeneidad que constituye todo pueblo, y al mismo tiempo su

37 Ver Alejandro Grimson, "Comunicación y configuraciones culturales", *Versión. Estudios de Comunicación y Política*, núm. 34 (el 15 de febrero de 2019): 116–25.

38 Ibid., 121.

39 Ibid., 124.

fractura.[40] Sin pretender se exhaustivo ni definir el problema podemos señalar algunos elementos donde se manifiesta ese conflicto y esa heterogeneidad que nos plantean las diferentes agendas y agencias, sus pretensiones y naturalizaciones que aparecen en la comunicación "hegemónica":

- *El pecado tiene "buena fama":* Ambición, agresividad, orgullo y soberbia eran catalogados como "pecado" en la tradición judeo-cristiana; también en el Islam y otras religiones. Pero hoy son el requisito de un "emprendedor exitoso". La codicia es prohibida en la tabla de los mandamientos bíblicos, pero, con nombres más amigables, es hoy valorada como el motor de la economía y destacada como la virtud del empresario o especulador financiero. Mientras el socialismo fracasa en su búsqueda de la "santidad social", el capitalismo parece triunfar gracias a un pecaminoso egoísmo.
- *El prejuicio como dato:* El prejuicio es una construcción social. Nace como justificación de la conquista y del poder: en las sociedades patriarcales contra "las mujeres": en los griegos y romanos contra "los bárbaros", o en la conquista de lo que hoy llamamos América contra sus pueblos originarios. Es el dato racista de los esclavistas sajones, o la justificación moral en cuestiones de género. Y podría seguir con la enunciación según lugares y épocas. El éxito de un prejuicio está cuando ya no se lo ve como tal sino como un dato "normal" de la realidad, como algo inscripto e innato en el orden social.
- *La mentira como construcción:* La popularización de "la opinión" como algo verosímil (Platón se escandalizaría) constituye el eje

40 Ver Giorgio Agamben, "¿Qué es un pueblo?", en *Medios sin fin* (Valencia: Pre-textos, 2001), 31–36.

> de la llamada "posverdad". El lema posmoderno de que "la verdad no existe, es una construcción subjetiva", que puede resultar válido como crítica al dogmatismo de la racionalidad occidental, sin embargo, parece habilitar la idea de que cualquier cosa puede ser cierta si uno lo cree y más todavía si logra que otros y otras lo crean, aun contra toda evidencia. La difusión masiva de datos falsos, de acusaciones y "slogans" se aúna así a la circulación del prejuicio como parte del ejercicio del poder. Y más todavía cuando se encarna en otro poder, el poder judicial, que lo incorpora en lo que hemos conocido como "lawfare": la condena por la construcción de los medios y la opinión del juez, su "íntima convicción" por encima de lo probatorio.

Así se constituyen, entre otros mecanismos, los llamados "mensajes de odio", que son los que alimentan la agenda neoliberal. De allí la pregunta del título: ¿estamos frente a una agenda regresiva, o una agenda agresiva? Para poder llevar adelante su proyecto de dominio y control, su absolutización como clase dominante, su instalación ideológica como la única filosofía y sistema válidos, su orden social "ideal", su pretensión de infinitud les resulta necesario atacar y en lo posible destruir toda forma de resistencia, cualquier visión alternativa. Y en ese sentido buscarán aprovechar todo "progreso" técnico para hacer "progresar" sus intereses e imposiciones de poder.

Para seguir pensando

Por otro lado, ciertas agendas humanistas postulan un "progreso" desde lugares utópicos, que pueden llegar a ser igualmente fantasiosos. De allí que creo que, desde la fe bíblica, no son decisivas las ideas

de "progreso" o "regresión". La pregunta que nos plantean los descubrimientos científicos y las nuevas tecnologías, y también las diferentes ideologías y fuerzas políticas, tienen que buscar su respuesta en el mandato de amor al prójimo, en la búsqueda "del Reino y su justicia" como espacios testimoniales, primicias parciales, que serán frágiles y transitorias, según los momentos y circunstancias. Nada de por sí es "progreso" ni "regresión", ni en el plano científico ni en el social o político; cualquier cosa puede ser uno u otra según quien lo considere, o cómo resulte su implementación, que muchas veces va más allá de las propias intenciones de sus cultores. La verdadera pregunta, a mi parecer, es de qué manera, en qué situación, a partir de qué expectativas cada nueva instancia que se nos presenta ayuda a nuestra vida en relación con los otros seres humanos, con los otros seres vivos, en el planeta que habitamos, en toda la creación, con sus sorpresas y misterios. La vida cristiana, personal y comunitaria, la fe mesiánica, es la apertura a la realidad de mis prójimos, el camino de la esperanza, la búsqueda del Reino y su justicia, la experiencia del amor como la fuente de toda vida, de toda gracia.

Bibliografía

Agamben, Giorgio. "¿Qué es un pueblo?" En *Medios sin fin*, 31–36. Valencia: Pre-textos, 2001.

Alexiades, Miguel N. :":La antropología ambiental: una visión desde el antropoceno". En *Antropología ambiental: Conocimientos y prácticas locales a las puertas del Antropoceno*, editado por Beatriz Santamarina, Agustín Coca, y Oriol Beltrán, 17–70. Barcelona: Icaria, 2018.

Assmann, Hugo. *La idolatría del mercado*. San Jose, Costa Rica: DEI, 1997.

Augé, Marc. *Los no lugares*. Barcelona: Gedisa, 2017.

Barr, James. *Fundamentalism*. London: SCM Press, 1981.

CARE. "The Case for U.S. Investment in Global COVID-19 Vaccinations". *CARE* (blog), el 26 de abril de 2021. https://www.care.org/news-and-stories/the-case-for-u-s-investment-in-global-covid-19-vaccinations/.

Chakrabarty, Dipesh. "Clima e historia. Cuatro tesis". *Critical Inquiry*, núm. 35 (2009): 51–68. https://roderic.uv.es/items/34a18aae-5dd8-44cc-9c32-7c1e215581d2.

Consejo Mundial de iglesias. "Juntos por la vida: Misión y Evangelización en contextos cambiantes. Nueva afirmación del CMI sobre Misión y Evangelización". Consejo Mundial de iglesias, CMI, 2013. https://www.oikoumene.org/es/resources/documents/together-towards-life-mission-and-evangelism-in-changing-landscapes.

Durand, Cedric. *Tecnofeudalismo. Crítica de la economía digital*. Adrogué: La Cebra, 2021.

Epstein, Gerald. "Financialization: There's something happening here". Working paper, 2015. https://peri.umass.edu/images/publication/WP394.pdf.

Grimson, Alejandro. "Comunicación y configuraciones culturales". *Versión. Estudios de Comunicación y Política*, núm. 34 (el 15 de febrero de 2019): 116–25. https://versionojs.xoc.uam.mx/index.php/version/article/view/677.

———. *Los limites de la cultura. Critica de las teorias de la identidad*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2011.

Hayek, Friedrich A. *Individualism and Economic Order*. Chicago: The University of Chicago Press, 1948.

Hayek, Friedrich A. von. "El atavismo de la justicia social". *Estudios Públicos*, núm. 36 (1989): 181–93. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=9976919.

Hinkelammert, Franz Josef. *Crítica a la razón utópica*. San José, Costa Rica: DEI, 1984.

Kaltmeier, Olaf. *Refeudalización: Desigualdad social, economía y cultura política en América Latina en el temprano siglo XXI*. Bielefeld, Alemania: Bielefeld University Press, 2019. https://doi.org/10.1515/9783839445242.

Lefort, Claude. *La invencion democratica*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1990.

Míguez, Néstor, Joerg Rieger, y Jung Mo Sung. *Más allá del espíritu imperial*. Buenos Aires: La Aurora, 2016.

Pérez de Lama, José. "Datos comparativos «economía financiera» y «economía real»". *Arquitectura contable* (blog), el 16 de agosto de 2019. https://arquitecturacontable.wordpress.com/2019/08/16/datos-comparativos-economia-financiera-y-economia-real/.

Plut, Sebastián. *El malestar de la cultura neoliberal*. Buenos Aires: Letra Viva, 2018.

Salud y Fármacos. "Sudáfrica acepta la ruptura de patentes por la crisis de NIH/sida". Boletín Fármacos, el 8 de noviembre de 2013. https://www.saludyfarmacos.org/lang/es/boletin-farmacos/boletines/nov2013/p42546/.

Santana Filho, Manoel Bernardino de. *Karl Barth e sua influência na teologia Latino-Americana. Palavra, evento e práxis de libertação*. ASTE, 2013.

Sung, Jung Mo. *Neoliberalismo y derechos humanos*. Buenos Aires: La Aurora, 2019.

Teilhard de Chardin, Pierre. *El fenómeno humano*. Madrid: Taurus, 1963.

Varoufakis, Yanis. *Tecnofeudalismo: El sigiloso sucesor del capitalismo*. Traducido por Marta Valdivieso. Buenos Aires: Ariel, 2024.

Waal, Franz de. *Our Inner Ape: The Best And Worst Of Human Nature*. London: Granta Books, 2005.

VIDA Y PENSAMIENTO

ISSN 2215-602X

VOL. 45, NO. 1, JULIO-NOVIEMBRE, AÑO 2025

REVISTA TEOLÓGICA DE LA UNIVERSIDAD BÍBLICA LATINOAMERICANA

SOBRE LA CRISIS, LA VULNERABILIDAD Y LO DEMOCRÁTICO HOY EN AMÉRICA LATINA

ALGUNAS REFLEXIONES TEOLÓGICO-POLÍTICAS

NICOLÁS PANOTTO*

COMUNIDAD TEOLÓGICA EVANGÉLICA DE CHILE, SANTIAGO, CHILE

* Es Doctor en Ciencias Sociales por FLACSO (Buenos Aires, Argentina).

Contacto: nicolaspanotto@gmail.com

Recibido: 20 de marzo del 2025/ Aprobado: 1 de julio del 2025

Sobre la crisis, la vulnerabilidad y lo democrático hoy en América Latina

Algunas reflexiones teológico-políticas

Nicolás Panotto*
Comunidad Teológica Evangélica de Chile, Santiago, Chile

Resumen: El presente artículo propone un análisis crítico de la crisis democrática en América Latina, articulando elementos políticos y teológicos en torno a la necesidad de radicalizar el horizonte democrático contemporáneo. Para ello, se desarrollan primero dos ejes centrales: la paradoja de la emergencia de voces antidemocráticas que actúan desde dentro del régimen democrático, y las respuestas teóricas articuladas desde la noción de democracia radical. A continuación, se examina el papel que desempeña el campo religioso en estas dinámicas, no solo como espacio de disputa simbólica, sino también como agente de resignificación política. Finalmente, el artículo ofrece una relectura teológica de la democracia, en la que la pregunta por lo divino se configura como dispositivo que impulsa la apertura, la conflictividad y la pluralización del espacio político.

Palabras claves: democracia, democracia radical, teología política, religión y política, crisis democrática, contingencia, pluralismo.

* Es Doctor en Ciencias Sociales por FLACSO (Buenos Aires, Argentina). Contacto: nicolaspanotto@gmail.com

Abstract: This article proposes a critical analysis of the democratic crisis in Latin America, articulating political and theological elements around the need to radicalize the contemporary democratic horizon. To this end, two central axes are developed: the paradox of the emergence of anti-democratic voices acting from within the democratic regime, and the theoretical responses articulated from the notion of radical democracy. It then examines the role played by the religious field in these dynamics, not only as a space of symbolic dispute, but also as an agent of political resignification. Finally, the article offers a theological rereading of democracy, in which the question of the divine is configured as a device that drives openness, conflict and pluralization of the political space.

Keywords: democracy, radical democracy, political theology, religion and politics, democratic crisis, contingency, pluralism.

El informe 2024 del Latinobarómetro, titulado *La Democracia Resiliente*, señala un aumento en el apoyo al sistema democrático en América Latina, alcanzando un 52%. Este crecimiento se explica en buena medida por un incremento en los niveles de aprobación en países como México y Argentina, los cuales se encontraron en contexto electoral ese año. Persiste un 25% de la población que se muestra indiferente a este tipo de régimen, lo cual evidencia una tensión latente en la percepción ciudadana. Sin embargo, el mismo informe arroja un dato curioso e incluso preocupante: el 65% de los/las latinoamericanos/as se declara insatisfecho/a con la democracia. Aquí vemos una importante paradoja: ¿cómo se puede creer en un régimen estando totalmente insatisfechos de su desarrollo? Esto es lo que abre la puerta para la necesidad de su "refundación".

Otro hallazgo sugestivo es el aumento en la creencia de que "la democracia puede funcionar sin partidos políticos", que ha crecido del 31% en 2013 al 42% en 2024. Aún más llamativo es que el 39% de los encuestados considera posible una democracia sin Congreso, una cifra récord desde que se tiene registro en 1997. El estudio también destaca los bajos niveles de confianza que suscitan las instituciones fundamentales del sistema democrático. Las fuerzas armadas reciben un 43%, seguidas por la policía (41%), el presidente (37%), el Congreso (24%), el Poder Judicial (28%) y los partidos políticos, con apenas un 17%. A todo esto, debemos sumar el aumento del apoyo a regímenes autoritarios desde hace al menos cinco años (del 13% en 2020 al 17% en 2023).

Otro de los fenómenos a destacar en este contexto es la caída de la participación de la ciudadanía en comicios electorales. La situación varía dependiendo los países, pero las tendencias muestran que en muchos casos -especialmente en Centroamérica- se evidencia un

desplome desde la década de los 90, que en algunos casos llega hasta una participación menor del 50% del padrón, incluso en países donde el voto es obligatorio y sancionado en caso de no realizarse. También hay variaciones que tienen que ver con una menor participación en votos municipales o legislativos, en comparación con elecciones presidenciales o incluso plebiscitos.

La pandemia fue un contexto determinante para la profundización de estas problemáticas, incluso bisagra en muchos sentidos con respecto a las percepciones y afianzamientos de políticas democráticas. La legitimidad de los Estados fue cuestionada por la aplicación de políticas públicas de restricción sanitaria, lo cual fue aprovechado por muchas voces para hablar de vulneración del principio de libertad de expresión, circulación, reunión e incluso religiosa. Paradójicamente, por otro lado, algunos países tomaron como excusa el contexto para aplicar (bio)políticas de seguridad que vulneraban derechos básicos, en nombre de la lucha contra el virus. Podríamos sumar más elementos, como por ejemplo la absurda acusación de que la pandemia se originó por la apertura social al reconocimiento de grupos poblacionales vulnerables (especialmente la comunidad LGBTIQ+, donde grupos religiosos incluso llegaron a decir que la pandemia era un "castigo de Dios" por el avance en políticas públicas inclusivas), o el permiso de ingreso de inmigrantes. Lo que se pensó como un contexto que pudo haber permitido la revaloración de la cooperación territorial o internacional, en realidad abrió la puerta para un contexto de cuestionamiento de las instituciones democráticas, en nombre de la defensa de la "libertad" y la restricción de diversos sectores.

Podríamos mencionar varios factores más de este progresivo proceso de crisis democrática, como las consecuencias del colapso financiero del 2008, que sacudió el sistema financiero global y puso

a todos los Estados occidentales en jaque. También el Brexit y su impacto en la Unión Europea, conglomerado que se creía ejemplar e inquebrantable, donde finalmente primó el nacionalismo y las políticas anti-inmigratorias. Actualmente, la guerra de Rusia y Ucrania, o el genocidio en proceso en Gaza, tiran por la borda cualquier principio de respeto al derecho internacional o al de soberanía, nociones que se creían irrenunciables para cualquier democracia moderna. Finalmente, nos enfrentamos ante el fenómeno -que analizaremos más adelante- de la emergencia de voces que cuestionan los fundamentos de la democracia liberal, pero que entran en carrera para ser elegidos "representantes" de gobiernos. Lo vemos en las palabras del actual presidente argentino, Javier Milei, quien, siendo cabeza del Estado, lanzó afirmaciones como "el Estado es una organización criminal", "mi desprecio por el Estado es infinito" o "soy el topo que destruye el Estado desde adentro".

La pregunta central en este contexto es la siguiente: ¿cómo llega la democracia a tal punto de contradicción y paradoja de ser un régimen cuya puesta en práctica abre la puerta para su propia destrucción? La tesis que sostendremos en este ensayo es que las razones de tal fenómeno se deben a que "democracia" dista de ser una categoría que puede lograr por sí sola -o al menos desde su concepción tradicional- los cometidos que se propone. Democracia ha venido asociada a ideas como neutralidad, racionalidad, tolerancia o consenso, las cuales se han trazado de forma tal que no pudieron responder a las complejidades de las sociedades contemporáneas. En otros términos, el marco liberal hegemónico en la comprensión de la democracia se basa en un conjunto de prerrogativas moderno-céntricas, coloniales y occidentales que hacen imposible contener las contradicciones sociales que exceden las fronteras que esta política pretende neutralizar.

De aquí, en este trabajo analizaremos con mayor profundidad estos fenómenos de "paradoja" dentro de la democracia, para luego intentar responder algunas de las inquietudes que surjan desde la idea de democracia radical, como un modo de abordar las raíces mismas de lo democrático, sin la necesidad de descartar dicha categoría en vistas de sus fallas internas e históricas. De aquí nos concentraremos en cómo el mundo religioso ha tomado el campo de lo democrático, para desde allí pensar en algunas líneas teológicas, las cuales -como veremos- no pretenden ser simplemente una "relectura cristiana" sobre estas problemáticas; más bien, ellas parten de la premisa de que necesitamos de una nueva teología política que refunde los conceptos teológicos subrepticios en las nociones modernas tradicionales de democracia, las cuales llevaron a su crisis actual.

1. De la liminalidad, el excedente y la paradoja democrática

El debate contemporáneo en torno a los sistemas democráticos se articula sobre al menos cuatro ejes interrelacionados: primero, la crisis de la institucionalidad y del paradigma liberal que durante décadas sostiene los marcos normativos del orden político actual[1]; segundo, la proliferación de discursos y lógicas populistas, tanto desde la derecha como desde la izquierda[2]; tercero, la emergencia de voces abiertamente antidemocráticas que germinan desde dentro de los

1 Jacques Rancière, *Los presentes inciertos*, trad. Agustina Blanco (Buenos Aires: Ediciones Godot, 2024).

2 Cas Mudde y Cristóbal Rovira Kaltwasser, *Populismo: una breve introducción* (Madrid: Alianza Editorial, 2019).

propios procedimientos deliberativos[3]; y cuarto, la interrogante sobre cómo pensar —epistémica e institucionalmente— la pluralidad en contextos de alta fragmentación social[4].

Si vamos a algunos abordajes más bien teóricos, podríamos decir, precisamente, que las últimas décadas han estado atravesadas por la problemática de *lo excedente* a lo democrático. Cuando hablamos de "excedente", nos referimos a dos aspectos: a aquellos elementos que están por "fuera" de las comprensiones tradicionales de lo democrático, así como de la imposibilidad de "contener" aquello que trasvasa las fronteras de lo institucionalizado dentro de lo democrático, es decir, de la incapacidad de las instituciones de atender los objetivos que se proponían con respecto al principio de representatividad social. En otros términos, mucho del debate teórico sobre la democracia se ha enfocado sobre cómo abordar la emergencia de nuevos agentes sociales y civiles, los cuales preceden las nociones hegemónicas de la "clase política", así como la necesidad de que la institucionalidad democrática liberal pueda abordar dentro de sus fronteras discursivas la inclusión o contención de estos agentes y narrativas. Esto es lo que Chantal Mouffe, desde su propuesta de democracia radical, denomina como *la paradoja democrática*.[5] Es decir, lo democrático se juega en la tensión entre las representatividades institucionales hegemónicas que se propuso el liberalismo para intentar contener y representar las dinámicas sociales (el Estado, las políticas públicas, los

3 Pablo Stefanoni, *¿La rebeldía se volvió de derechas?: Cómo el antiprogresismo y la anticorrección política están construyendo un nuevo sentido común* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2021); *Daniel Feierstein et al., La extrema derecha en América Latina* (Buenos Aires: Clave Intelectual, 2023).

4 Daniel Innerarity, *Una teoría de la democracia compleja: Gobernar en el siglo XXI* (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2020).

5 *La paradoja democrática: El peligro del consenso en la política contemporánea*, trad. Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar (Barcelona, 2012).

consensos jurídicos, la práctica electoral) y los marcos simbólicos y prácticas sociales que exceden y presionan dichos límites y fronteras naturalizadas de lo que se entiende por democracia desde sus instituciones y categorías fundantes.

Para reflexionar sobre estos fenómenos, debemos partir desde un aspecto central, como es la idea hoy recurrente de que la democracia está en crisis; o, en palabras de Larry Diamond, a la realidad de una "recesión democrática".[6] Dentro de este contexto de crisis, existen tres elementos centrales a considerar como vías de su manifestación. Primero, lo que Alejandro Grimson denomina como *liminalidad democrática*, es decir, el fenómeno de la presencia de voces anti-democráticas que ingresan al campo de lo político a través del ejercicio procedimental de la democracia representativa que, una vez dentro, erosionan su institucionalidad.[7] Vinculado a esto último, el segundo fenómeno en esta crisis es la presencia de "outsiders" de la política tradicional deviniendo en importantes líderes -hablamos de los ejemplos de Donald Trump, Jair Bolsonaro, Javier Milei, Nayib Bukele, entre otros- quienes aparecen como manifestación de esta liminalidad. Alain Badiou sugiere que este fenómeno se inscribe en el hecho de que estos líderes responden a una doble lógica: la de la representatividad necesaria para alcanzar el poder desde la institucionalidad política y, a su vez, al hecho de que ellos encarnan un "excedente" de sentido que habita en la sociedad, afín con aquello que se quiere superar e incluso destruir de dicha institucionalidad. La política liberal -dirá Badiou junto a otros/as- se encuentra imposibilitada contener estos excesos de sentido que demarcan ciertas opciones políticas, ya que

6 Larry Diamond, "Facing Up to the Democratic Recession", *Journal of Democracy* 26, núm. 1 (2015): 141–55.

7 *Desquiciados: Los vertiginosos cambios que impulsa la extrema derecha* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2024), 18–22.

muchas de las presentes expectativas y deseos sociales (alineados con retóricas antagónicas, radicales y excluyentes, opuestas a los mentados principios de consenso, libertad y pluralidad izados por el liberalismo) se proponen objetivos opuestos a la propia institucionalidad que canaliza las elecciones, incluyendo, incluso su propia destrucción.[8]

Finalmente, un tercer elemento a considerar es la creciente desafección ciudadana hacia las instituciones políticas, fenómeno que ha sido ampliamente documentado por los datos del Latinobarómetro mencionados anteriormente. Esta erosión de la legitimidad institucional no puede atribuirse únicamente a la acción de las élites. Como señala Ángel Calle Collado, "los individuos rompen con las instituciones porque, entre otros factores, las élites rompen con los individuos o bloquean las posibilidades de pactos sociales".[9] Sin embargo, es igualmente relevante atender a la dimensión inversa de esta ruptura: el distanciamiento no sólo responde a lógicas verticales —de arriba hacia abajo—, sino también a dinámicas horizontales —de abajo hacia arriba—, que expresan cómo amplios sectores ciudadanos perciben a la representación política como ajena, ineficaz o incluso ilegítima.

Este fenómeno puede comprenderse mejor a la luz de lo que Alain Badiou conceptualiza como "excedente". No se trata solamente de una pasividad desencantada, sino de una participación activa que elige, mediante procedimientos democráticos, figuras que desafían los marcos tradicionales de la política liberal. La adhesión a liderazgos outsider no surge únicamente del rechazo a una clase

8 Alain Badiou, *Badiou contra Trump* (Buenos Aires: Clave Intelectual, 2020), 66.

9 "Aproximaciones a la democracia radical", en *Democracia radical: Entre vínculos y utopías*, ed. Ángel Calle Collado (Barcelona: Icaria, 2011), 17.

política monopólica, sino del reconocimiento en esos liderazgos de narrativas ideológicas, culturales y socioeconómicas que confrontan frontalmente los valores democráticos. La elección de estos actores no es, por tanto, un acto a favor de la democracia, sino una forma de delimitarla, restringirla y vaciarla de contenido.

Esta des-democratización desde dentro se manifiesta en el apoyo popular a discursos y prácticas que promueven la restricción de derechos, el endurecimiento de políticas migratorias, el refuerzo de lógicas meritocráticas y clasistas, así como una creciente hostilidad hacia las diferencias culturales o de género. El "excedente" al que alude la liminalidad democrática no es solo una presión sobre el sistema desde sus márgenes, sino una movilización activa contra muchos de sus principios constitutivos.

En otros términos, los problemas de la democracia tienen que ver con aspectos tanto internos a la institucionalidad y teoría, como también externos, con respecto a la presión de la ciudadanía en relación a la incapacidad de la estructura de gestión y los marcos de sentido hegemónicos para responder a sus reclamos. En este punto se vuelve relevante el aporte de Ernesto Laclau sobre las *demandas populares* como núcleo de la acción política. Las demandas no son simples reclamos que el sistema debe satisfacer; son, más bien, la expresión de una ruptura simbólica con los marcos de inteligibilidad existentes que demarcan la identidad de un grupo social. Constituyen el signo de un orden que ya no logra representar a la totalidad social, y, por lo tanto, son el lugar desde donde se gestan nuevas posibilidades de lo político.[10]

10 *La razón populista*, Sección obras de sociología (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006), 97–103. Ver Nicolás Panotto, *Política como signo de los tiempos* (Santiago de Chile: Dia-logos/Poliedro, 2022), 25–28.

Podemos resumir que uno de los problemas de fondo frente a la "crisis democrática" que atravesamos, es que hemos olvidado su vulnerabilidad como régimen. Vemos el peso de la matriz moderno-colonial heredada, al sobredimensionar la naturalización de la democracia representativa y procedimental, dejando de lado -e incluso rechazando- la necesaria disputa y discusión por la dimensión ética de fondo que permita repensar constantemente, a la luz de los procesos históricos, sus dinámicas institucionales, prácticas sociales y la mismísima "soberanía popular" en toda su complejidad, pluralidad y cambio constante.

Fue así como este mecanicismo se alejó del "pueblo" como significante (y en tanto significante, en abierta redefinición), para circunscribir la democracia a un cúmulo de procedimientos funcionales a espacios de poder, que la despojaron de todo rastro de diversidad, disputa, debate y diálogo conflictivo. Reconocer la necesaria fragilidad de la democracia no la hace débil en términos morales; al contrario, la fortalece al proyectarla como un marco que posibilita la articulación y convocatoria de voces, reconociendo que sus fronteras institucionales son siempre dables al cambio y la adaptación según las demandas del pueblo.

2. Sobre la necesaria radicalización de la democracia

Daniel Innerarity ha señalado con agudeza que no es simplemente que las sociedades contemporáneas se hayan hecho más complejas, sino que la propia dinámica de democratización produce y multiplica esa complejidad.[11] La democracia no resuelve conflictos: los genera,

11 *Comprender la democracia* (Barcelona: Gedisa Editorial, 2018), 29.

en tanto transforma certezas en preguntas, y estructuras estables en procesos abiertos. En este sentido, Innerarity describe a la democracia como una "productora de contingencia", una forma política que complica lo que la tradición había simplificado, que problematiza lo que parecía resuelto.[12]

En este contexto actual de crisis de representación y legitimidad democrática, inscrito en este proceso de complejización de lo social, se vuelve urgente pensar no solo en cómo defender la democracia, sino también en cómo radicalizarla. Radicalizar, en este caso, no implica una ruptura con este régimen, sino un retorno a sus raíces conflictuales y abiertas, como plantea Chantal Mouffe.[13] Se trata de asumir que la democracia no es una estructura cerrada y acabada, sino un espacio en disputa constante, donde las diferencias no son amenazas sino condiciones de posibilidad para su renovación continua. Precisamente frente a este reconocimiento de la inherente complejidad de lo social, se hace necesaria una democracia que diste de naturalizar consensos o neutralizar operaciones institucionales, sino que sea lo suficientemente flexible institucionalmente, abierta al diálogo y jurídicamente afianzada en el contexto, para dar cuenta de dichas complejidades.

En esta línea, Daniel Bensaïd ha hablado del "exceso democrático"[14] como una figura que desborda las formas establecidas, mostrando

12 Innerarity, 44.

13 *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical* (Buenos Aires: Paidós, 1999); *Agonística. Pensar el mundo* políticamente (Buenos Aires: Fondo de Cultura económica, 2014); Dimensiones de democracia radical. Pluralismo, ciudadanía, comunidad (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2012).

14 "El emblema democrático", en *Democracia, ¿en qué estado?*, ed. Giorgio Agamben et al., trad. Matthew Gajdowski (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2010), 34.

que la democracia no se agota en el marco del Estado de derecho, sino que excede constantemente sus límites y formas de mediación formal. Esta noción de exceso se articula con la idea de Claude Lefort de que el poder democrático es esencialmente un "lugar vacío"[15], es decir, un espacio que no puede ser ocupado por una identidad sustancial o un fundamento último. Esta vacancia del poder implica que toda forma de ejercicio democrático debe reconocer su carácter contingente y provisional.

Para pensar esta radicalización de la democracia es necesario atender a distintas dimensiones que estructuran su práctica:

- *La dimensión ontológica*, que remite a la pregunta por los fundamentos de la comunidad política. ¿Desde dónde se constituye la democracia? ¿Qué tipo de sujeto político la sostiene?
- *La dimensión ética*, orientada por la pluralidad y la diferencia como principios constitutivos. ¿Cuál es el horizonte normativo que permite el disenso sin desembocar en su disolución?
- *La dimensión sociohistórica*, que considera los modos en que la democracia opera como modelo cultural, jurídico y organizativo en contextos concretos.
- *La dimensión pública*, que interpela la relación entre pueblo y soberanía, preguntando no solo por quién gobierna, sino por cómo se constituye el "nosotros" de una comunidad política.

Estas preguntas tensionan la supuesta naturalidad de la democracia representativa, que, como han señalado autores como Barbara Stiegler y Christophe Pébarthe, se ha convertido en una forma de

15 *La invencion democratica* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1990), 187–93.

des-responsabilización de la ciudadanía. La confianza ciega en los mecanismos de representación ha promovido una ciudadanía pasiva, delegativa, desvinculada del ejercicio directo del poder.[16] En contraste, radicalizar la democracia exige asumir su paradoja constitutiva, donde el rol de la diversidad de lo social y lo político asume un lugar central: la distancia inevitable entre la práctica institucional y la multiplicidad de formas de vida que intentan articularse políticamente, provoca un replanteo constante de la práctica democrática. Sólo aceptando la paradoja de la democracia podremos considerar el modo de resignificarla.[17]

En este sentido, la diferencia no es un obstáculo para la democracia, sino su condición epistémica, su posibilidad de ser.[18] Esto se contrapone al tradicionalismo liberal, el cual muchas veces busca un pluralismo sin antagonismo, que deriva en la negación de la politicidad misma de la vida común[19]. La democracia, por el contrario, exige reconocer que

16 *¡Democracia! Manifiesto*, trad. Agustina Blanco (Buenos Aires: La Cebra, 2024).

17 Mouffe, La paradoja democrática, 21.

18 Mouffe, 37.

19 Tengamos en cuenta que Chantal Mouffe establece una distinción fundamental entre la política (*politics*) y lo político (*the political*) como eje central de su teoría del pluralismo agonista. *La política* se refiere al conjunto de prácticas, instituciones y procedimientos mediante los cuales se organiza la vida común en una sociedad. Incluye los mecanismos de deliberación, representación, toma de decisiones y resolución de conflictos dentro de un orden establecido. Es el espacio de lo instituido. *Lo político*, en cambio, designa la dimensión constitutiva del antagonismo y el conflicto que atraviesa toda sociedad. Es el campo de las relaciones de poder, de la lucha entre proyectos hegemónicos que intentan definir qué cuenta como orden legítimo. Lo político remite a la existencia inevitable del disenso y la pluralidad irreductible de identidades e intereses. Mouffe sostiene que toda política es una forma de canalizar lo político, pero advierte que las democracias liberales han tendido a negar esa dimensión conflictiva en nombre del consenso racional. En lugar de eliminar el antagonismo, lo que se necesita —dice— es transformarlo en agonismo, es decir, en un conflicto entre adversarios legítimos, no enemigos a eliminar. Ver *En torno a lo político* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007).

el disenso es constitutivo del espacio público y que todo consenso es -aunque fundamental y necesario para construir un común- siempre provisional, frágil y negociado.

Hablar de pueblo en clave democrática, entonces, no significa recurrir a una unidad sustancial, sino rearticular constantemente la distinción entre "pueblo" y "nación", entre los sujetos instituyentes y los dispositivos institucionales que canalizan la relación, pero también viabiliza sus disensos. La democracia radical, en este sentido, no impone identidades homogéneas desde arriba, sino que permite que los procesos de institucionalización surjan desde las prácticas de relación y articulación de los actores sociales. Por ello, el concepto de democracia radical va ligado a los lazos desde abajo, donde los procesos de institucionalización responden a las posibilidades de relacionamiento y no al revés.

Este enfoque invita a pensar la tensión entre derechos individuales y participación colectiva no como una disyuntiva, sino como un campo de disputa permanente. Como bien advierte Jacques Rancière, el problema del individualismo no está en su existencia, sino en su captura por las élites como forma de exclusión del resto.[20] Una democracia radical debe abrir la pregunta por la igualdad más allá del marco de los derechos formales individuales.

Rancière propone una imagen provocadora en este sentido: la democracia no es ni una sociedad por gobernar ni un gobierno de la sociedad. Es, propiamente, esa ingobernabilidad sobre la cual todo gobierno debe, en definitiva, descubrirse fundado.[21]

20 *El odio a la democracia* (Buenos Aires: Aorrortu, 2007), 47.

21 Rancière, 74.

Esta ingobernabilidad no es caos, sino apertura constitutiva. "El escándalo democrático —afirma— radica precisamente en que no hay principio último que pueda legitimar definitivamente la acción de los gobernantes. No hay comunidad política cerrada que pueda estabilizar el fundamento de su poder".[22]

Rancière sostiene, además, que lo que se designa hoy como "democracia" ha sido vaciado de su sentido político original. En vez de ser el gobierno de los que no tienen título para gobernar, se ha convertido en una fórmula de gestión técnica, control y consenso. El "odio a la democracia" es, en el fondo, un rechazo a la irrupción de lo común, a la participación de los "cualquiera" en los asuntos públicos. De aquí la importancia de reconocer que la democracia no es un régimen operativo, sino un *acto disruptivo*: es decir, la democracia ocurre cuando los excluidos toman la palabra y cuestionan el reparto existente de roles, lugares y capacidades. Es el momento en que se impugna el orden consensual. El "odio" que vemos hoy en torno a la democracia nace precisamente del miedo a la igualdad que impulsa su ejercicio. Las élites rechazan la democracia porque implica la idea escandalosa de que todos somos igualmente capaces de hablar, pensar y decidir. "Lo que se odia en la democracia no es el gobierno del pueblo, sino el hecho de que cualquier persona pueda ser igual a cualquier otra."[23]

De ahí que la democracia no deba entenderse como una estructura estable, sino como un campo en transformación constante. Es el espacio donde se reconfiguran los límites entre lo público y lo privado, no para anularlos, sino para desplazarlos, redefinirlos, negociarlos. No

22 Rancière, 75.

23 Rancière, 89.

se trata de una lucha contra el Estado, como postulan ciertas visiones libertarias, ni de una proliferación ilimitada de deseos individuales. La democracia se juega en cómo gestionamos esa tensión entre comunidad y diferencia, entre soberanía y pluralidad.

3. Religión y democracia: entre excedente simbólico y resignificación política

Un desafío crucial para comprender las dinámicas contemporáneas de la democracia se encuentra en su intersección con lo religioso. En las condiciones actuales, lo religioso no puede ser reducido únicamente a un agente social más dentro del paisaje plural del espacio público, ni limitado a los marcos tradicionales que el liberalismo político ha ofrecido para su contención simbólica desde las categorías de secularización, la laicidad o la libertad religiosa.[24] Más bien, debe ser comprendido como un campo "excedente" y a la vez catalizador de lo democrático (en sus diversas direcciones): un agente que desborda los esquemas institucionales clásicos, que opera como canal de resignificación de lo político (al ser un actor social que interactúa y forma parte de la sociedad civil), y a su vez, un agente que es apelado e incluso instrumentalizado para campañas electorales.[25]

24 Ver Nicolás Panotto, "Reimaginar lo religioso: espiritualidades, místicas y lo utópico más allá de la modernidad", *Sacrilegens* 21, núm. Edição Especial (noviembre de 2024): 33–51; Nicolás Panotto, *Secularism under Dispute: Towards Agonistic, Pluralistic, and Democratic Politics. A Latin American Perspective*, 17, núm. 4 (diciembre de 2023): 558–80.

25 Ver Cesar Kuzma, María Clara Lucchetti Bingemer y Andreia Cristina Serrato, eds., *Religião, laicidades e democracia. Cenários e perspectivas* (São Paulo: Paulinas, 2022).

Los debates actuales sobre religión y democracia pueden agruparse en torno a tres grandes ejes:

- *Secularización y postsecularidad*, que aborda la transformación de la religión desde un supuesto proceso de privatización hacia una reconfiguración de su visibilidad y agencia pública.
- *Teología política y modernidad*, que analiza cómo la matriz cristiana, lejos de haber sido superada, subyace en los cimientos organizativos del orden moderno, incluyendo las categorías de soberanía, gobernabilidad o poder.
- *Democracia deliberativa y religión*, que reflexiona sobre los límites de la libertad religiosa, la neutralidad del Estado y las condiciones de inclusión de lo religioso en la esfera pública liberal.

Sólo para dar un ejemplo, en el marco de estos debates, resultan especialmente ilustrativas las propuestas de Miguel Vatter y Marcel Gauchet, como eco de dos grandes ejes de análisis de estos temas en el campo de las humanidades. Mientras Gauchet[26] sostiene que la democracia moderna se define por un proceso de "salida de la religión", entendiendo al cristianismo como "la religión de la salida de la religión" —es decir, como el dispositivo histórico que permitió el paso hacia la autonomía política moderna—, Vatter[27] afirma que la democracia liberal moderna está marcada por una teología política secularizada. Para él, la solución no pasa por eliminar lo religioso, sino por rearticularlo desde otro lugar simbólico e institucional. Lo religioso no es lo otro de la democracia, sino una de sus matrices históricas posibles. Esta diferencia de enfoque permite visibilizar

26 *El desencantamiento del mundo: Una historia política de la religión* (Madrid: Trotta, 2005).

27 Miguel Vatter, *Divine Democracy: Political Theology after Carl Schmitt* (New York: Oxford University Press, 2021); ver Veit-Michael Bader, *Secularism or Democracy? Associational Governance of Religious Diversity* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007).

dos formas distintas pero complementarias de leer la relación entre religión y democracia: una que privilegia la separación progresiva entre ambas esferas, y otra que reconoce su entrelazamiento estructural y busca vías para una mejor interacción. En ambos casos, sin embargo, se evidencia que lo religioso no puede seguir siendo leído desde los presupuestos modernos del esencialismo o la neutralidad.

Autores como William E. Connolly[28], Jürgen Habermas[29], Charles Taylor[30], Wendy Brown[31], Joanildo Burity[32] y Roberto Blancarte[33] se sitúan dentro de esta constelación de pensamientos. Algunos enfatizan el carácter postsecular de nuestras democracias, otros critican las limitaciones del liberalismo para procesar la pluralidad religiosa real. Lo cierto es que, desde distintas perspectivas, todos/as coinciden en que la forma moderna de conceptualizar la religión —como un fenómeno subjetivo, privado y esencialista— se encuentra hoy en crisis. Y esta crisis no es ajena a la crisis más general de la democracia liberal.

Lo religioso se ha convertido en un espacio de producción de sentido en un momento histórico donde las narrativas modernas de ciudadanía, derechos y participación pierden poder de convocatoria. En este contexto, lo religioso se reconfigura como un lenguaje disponible

28 *Why I Am Not a Secularist* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999).

29 *A New Structural Transformation of the Public Sphere and Deliberative Politics*, trad. Ciaran Cronin (Cambridge: Polity Press, 2023).

30 *La era secular. Tomo I* (Barcelona: Gedisa, 2014); *La Era Secular. Tomo II* (Barcelona: Gedisa, 2015).

31 *Nihilistic Times: Thinking with Max Weber* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2023).

32 "Minoritização, religião pública e populismo religioso no Brasil", *Revista PUC-SP* 24, núm. 1 (2024): 11–27.

33 *Democracia y laicidad* (Culiacán: El Colegio de Sinaloa, 2022).

para representar los malestares, las exclusiones y las demandas que las formas políticas hegemónicas no logran procesar.

En la primera sección hablábamos del lugar movilizador de las demandas como unidades que demarcan una crisis en los marcos simbólicos de acción política y los procesos de articulación que constituyen. Esto plantea preguntas fundamentales: ¿por qué lo religioso se ha transformado en un agente simbólico con capacidad de rearticular sentidos frente a la crisis en las formas de concebir lo común y lo democrático? ¿Qué características propias tiene este campo que lo vuelven apto para funcionar como vehículo de resignificación política?

En este marco, podemos identificar algunas de las demandas actuales que tienen especial resonancia con el campo religioso y que desbordan tanto el liberalismo institucional como ciertos discursos progresistas cerrados en sí mismos:

- Existe una creciente necesidad de narrativas que trasciendan tanto el esencialismo del liberalismo clásico como el identitarismo de ciertos activismos contemporáneos. En este marco, lo religioso aparece como una vía alternativa que, por un lado, se presenta como superadora de ciertos particularismos —al ofrecer una visión teológica y moral que remite a principios más universales— y, por otro, como un catalizador simbólico que posibilita integrar diversas voces bajo un horizonte común de sentido y trascendencia.
- Se manifiesta una demanda creciente por incorporar la dimensión emocional y afectiva en la construcción de comunidad, como respuesta al déficit de empatía y conexión generado por los discursos políticos tecnocráticos o excesivamente

ideologizados. Parte del rechazo a la clase política tradicional y a algunos activismos identitarios radica en la distancia entre sus lenguajes y los registros discursivos populares. En este sentido, lo religioso ha logrado articular con mayor eficacia el potencial político y social de las vivencias personales y comunitarias, apelando a una forma de subjetividad que entrelaza lo ético, lo afectivo, lo simbólico e incluso lo corporal. A través de lo que algunos denominan "política de los afectos" [34], lo religioso imprime una dimensión pasional al ejercicio de la ciudadanía, en contraposición a las perspectivas más racionalizadas de la política liberal y progresista, cada vez más distantes de la experiencia cotidiana de amplios sectores sociales.

- Frente a una institucionalidad que aparece progresivamente ineficaz para responder a los desafíos reales de las mayorías sociales, muchas comunidades religiosas se configuran como espacios que —aun cuando puedan reproducir ciertos marcos normativos— ofrecen prácticas de participación más dinámicas y accesibles. Estas comunidades, en muchos casos, habilitan formas de poder circulante que escapan a las estructuras jerárquicas tradicionales y permiten una apropiación más directa de lo común.
- En este contexto, emerge también la necesidad de nuevas formas de representatividad y de legitimación simbólica de liderazgos alternativos. Lo religioso, en particular, facilita dinámicas de construcción de carisma que se materializan en vínculos comunitarios sólidos, sobre todo en escenarios donde las instituciones tradicionales han perdido credibilidad. La articulación entre liderazgo y pertenencia en las comunidades de fe configura un campo fértil para la resignificación de lo

34 Chantal Mouffe, *El poder de los afectos en la política: Hacia una revolución democrática y verde*, trad. Soledad Laclau (Buenos Aires: Siglo XXI, 2023).

> político. Estos procesos, entre otros, muestran cómo lo religioso puede constituirse en un espacio de mediación simbólica clave para responder a demandas sociales que desbordan las formas y categorías del régimen democrático liberal.[35]

Lo religioso no debe ser comprendido exclusivamente como un fenómeno excedente en tanto agente social marginal ni como un campo que necesita ser regulado o contenido por las herramientas tradicionales de la política liberal. Más bien, su condición de "excedente" lo ha convertido en un espacio de nuevas representaciones simbólicas que responden a la creciente crisis de representatividad de las narrativas políticas institucionales y de los activismos tradicionales, así como de las prácticas liberales hegemónicas. No hablamos aquí de lo religioso como un agente monolítico, sino de su articulación con otras formas discursivas y actores sociales que buscan responder a las nuevas demandas sociales y culturales emergentes.

En este sentido, es fundamental subrayar que la instrumentalización de lo religioso por parte de ciertas expresiones políticas no puede reducirse a una mera estrategia de acumulación de caudal electoral o movilización de masas. Tal interpretación encierra una visión reduccionista, cuando no estereotipada, que concibe lo religioso como un agente pasivo, homogéneo y fácilmente manipulable, o cuya función política se concentre sólo en acciones vinculadas al andamiaje electoral. Por el contrario, muchas de las narrativas políticas que se presentan como refundacionales del orden democrático acuden a lo religioso no sólo como un recurso simbólico útil, sino como un espacio de resignificación de lo político mismo, capaz de vehiculizar

35 Nicolás Panotto, *Sujetos creyentes e identidades políticas* (Buenos Aires: Teseo/FLACSO, 2023), 153–88.

demandas sociales que no encuentran eco en los lenguajes tradicionales del sistema.

Esta reapropiación debe entenderse también en función de una tensión histórica más amplia: la asociación entre religión y antidemocracia. No son pocos los casos en los que lo religioso ha servido como soporte de discursos autoritarios, legitimando narrativas excluyentes, jerarquías rígidas o prácticas patriarcales. Sus estructuras internas, sus dogmas y sus discursos han sido, en muchas ocasiones, incompatibles con los principios democráticos de pluralismo, igualdad y deliberación. Sin embargo, este diagnóstico no agota el análisis. Pues si bien lo religioso ha sido un vehículo de exclusión, también ha dado lugar a prácticas profundamente democráticas, comunitarias y participativas. En efecto, su carácter excedente puede funcionar no sólo como síntoma de la liminalidad democrática, sino también como posibilidad de apertura, inclusión y pluralización del espacio público.

Por tanto, lo religioso no debe ser considerado como un obstáculo ni como un antagonista esencial de lo democrático. Más bien, puede ser leído como un canal alternativo de producción de sentido que se activa desde las periferias del sistema, allí donde los dispositivos institucionales tradicionales fallan o resultan insuficientes. Lo religioso no se limita a ser contenido por la democracia liberal: la interpela, la problematiza y, en muchos casos, la resignifica desde marcos simbólicos distintos, que incluyen formas de afectividad, comunidad y trascendencia excluidas por el racionalismo liberal.

Así, lo religioso se presenta hoy como un espacio de elaboración simbólica que permite responder a demandas sociales que desbordan los marcos normativos de la política convencional. En vez de intentar encajarlo dentro de las categorías ya establecidas, la tarea crítica

consiste en comprender cómo se articula con otras prácticas sociales y qué potencial ofrece para renovar nuestras comprensiones de la democracia en clave plural, afectiva y conflictiva, con el propósito de confrontar las visiones monolíticas -presentes incluso en el mismo campo religioso- de que este actor sirve sólo para ser instrumentalizado por voces anti-democráticas.

En suma, estudiar el papel de lo religioso en las democracias contemporáneas exige superar tanto su exclusión como su contención disciplinaria. No basta con negar su relevancia, ni con subsumirlo bajo las categorías liberales de secularización, laicidad o libertad religiosa. Es preciso, más bien, explorar cómo lo religioso se ha convertido —en términos de Laclau y Mouffe— en un *significante vacío y flotante*, capaz de circular, movilizar, canalizar y resignificar sentidos, prácticas y demandas sociales. En este registro, lo religioso no se opone a la democracia: puede, desde sus márgenes, colaborar en su reapropiación crítica, en su reapertura ética y en su permanente reinvención política.

4. Teología, democracia y una política de lo vulnerable

Es este elemento de "exceso" catalizador de pluralización el que debemos abordar teológicamente, en este marco de recesión y paradoja democrática. Como afirmamos al inicio, uno de los principales problemas de fondo en la comprensión contemporánea de la democracia es la negación de su propia vulnerabilidad. Esta negación, sostenida por los imaginarios de estabilidad, consenso y neutralidad heredados del liberalismo moderno, ha generado formas de organización política que tienden a clausurar el conflicto, sofocar

la diferencia y homogeneizar la pluralidad, en vistas de una supuesta unidireccionalidad programática de las dinámicas procesuales y la esencialización de supuestos puntos comunes incuestionables. El problema no reside solamente en el reconocimiento de la vulnerabilidad del propio sistema democrático, sino de todo el campo social y discursivo. En otros términos, podríamos afirmar que frente al temor que provoca la incertidumbre social, la democracia pretende presentarse como un régimen que puede alcanzar cierto "orden" y "neutralidad" en medio del caos que produce la diversidad constitutiva de nuestras complejas sociedades, el exceso que imprime las elecciones humanas y la inestabilidad o transitoriedad de las institucionalidades y prácticas históricas.

Aquí es donde podemos encontrar un importante desafío teológico: ¿cómo pensar desde la fe una posible convivencia democrática sin evadir los vaivenes de nuestra existencia y asumiendo el impacto que produce la complejidad de nuestras plurales sociedades posmodernas? Sabemos muy bien que el discurso religioso y teológico es un campo que fácilmente se instrumentaliza para neutralizar toda contingencia en nombre de lo absoluto o, mejor dicho, desde una errónea imagen esencialista de lo divino.[36] Sin embargo, también podemos pensar en la teología como un canal para construir colectivamente nociones de lo común, a partir de una mirada que ubique a Dios y al pensar en lo divino desde las dimensiones de la alteridad, la diferencia, el litigio y la promoción de la pluralidad.

Barbara Stiegler y Christophe Pébarthe sostienen que "toda verdad es el producto estabilizado, mas siempre provisorio, de una

36 Jeffrey W. Robbins y Clayton Crockett, eds., *Doing Theology in the Age of Trump: A Critical Report on Christian Nationalism* (Oregon: Cascade Books, 2018).

lenta maduración colectiva, cuyo nutriente es la multiplicidad de perspectivas posibles sobre la misma realidad".[37] Esta cita nos permite introducir dos elementos clave desde una lectura teológica: el lugar de la *provisionalidad* y la *multiplicidad* en la construcción de toda verdad política, y, por ende, de lo democrático como un campo que viabiliza dicho fenómeno.

De aquí podemos pensar en que la experiencia de Dios, lejos de ofrecer un fundamento último, se manifiesta como una alteridad que constantemente desborda las categorías con las que pretendemos nombrarla y, por ende, más que un "fundamento último", representa un *horizonte utópico*[38] que permite resignificar constantemente la vivencia y nominación de la existencia en todas sus dinámicas. En otros términos, *la teología es un ejercicio que asume la provisionalidad de la historia para repensar la revelación histórica y dinámica de lo divino*. Christian Duquoc define este concepto de la siguiente manera: "Lo provisional designa la condición de la innovación, de la creación continua, de la presencia en las situaciones cambiantes; se opone a la obstinación en la voluntad de detener el instante, la movilidad de las formas o la mortalidad de las relaciones". A partir de esta descripción, sentenciará: "El reconocimiento de lo provisional, es decir, de la capacidad de cambio y de innovación en las formas eclesiales es el *test* de la aceptación del 'deber morir' para que nazca el reino".[39]

Como tal, lo divino introduce una dimensión de provisoriedad en nuestras experiencias de fe, en las doctrinas y en las instituciones religiosas, del mismo modo que en nuestras formas de nombrar y

37 ¡Democracia! Manifiesto, 23.

38 Jung Mo Sung, *Sujeto y sociedades complejas: para repensar los horizontes utópicos* (San José, Costa Rica: DEI, 2005), 49.

39 *Iglesias provisionales. Ensayo de eclesiología ecuménica* (Salamanca: Sígueme, 1986), 141s.

habitar la historia. Esta dimensión desfundacionalista de lo teológico no remite a un vacío catastrófico o nihilista, sino que constituye un llamado a abrirse a nuevos sentidos, a partir de la fisura de lo heredado y de lo afirmado hegemónicamente. Esta apertura a la alteridad posibilita una pluralidad genuina: no solo la mera coexistencia de diferencias, sino la capacidad de repensar lo común desde sus márgenes, del mismo modo en que lo divino y la fe desbordan, reapropian y se expresan en nuestros discursos y prácticas.

Esta lógica se alinea con lo que José Míguez Bonino denominó *la potencialidad utópico-genética de la esperanza cristiana*.[40] La esperanza no remite exclusivamente al porvenir futuro escatológico, sino a la posibilidad de construir un orden provisorio e imperfecto que, aún en su fragilidad, puede ejercer una eficacia transformadora en la historia. Así, el horizonte escatológico no es el final que clausura, sino la promesa que impulsa y sostiene la acción política en el presente.

En esa clave, Luke Bretherton afirma que "la política democrática se sitúa en la intersección entre nuestras estrategias de control y el reconocimiento de nuestra vulnerabilidad y finitud".[41] Esta formulación pone en evidencia el lugar de la incertidumbre como elemento constitutivo de lo democrático. Por ello, no se trata de eliminar la incertidumbre, sino de habitarla con responsabilidad y compromiso teológico.[42] Frente a una modernidad que tiende

40 *La fe en busca de eficacia: una interpretación de la reflexión teológica latinoamericana de liberación*, Agora (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977), 181.

41 *Christ and the Common Life: Political Theology and the Case for Democracy* (Grand Rapids: Eerdmans Publishers, 2019), 458.

42 Nicolás Panotto, "Lo divino y lo vulnerable: hacia una (a)teología política de la incertidumbre", *Estudios Eclesiásticos* 101, núm. 394 (2025): en prensa.

a acotarla por temor, la teología puede ofrecer herramientas para reconocerla como condición de apertura.[43] Habitar la vulnerabilidad significa reconocer la transitoriedad de las prácticas democráticas; de la misma forma, esto es un llamado a pasar de una onto-teo-logía esencialista, a una teología pluriversa de lo político[44]. En sintonía con esta mirada, Jeffrey W. Robbins plantea la necesidad de una "teología política que cuestione la idea del poder Soberano indivisible de Dios hacia una naturaleza difusa del poder democrático".[45] Esta reformulación rompe con el paradigma teocéntrico esencialista y abre el camino para una comprensión distribuida del poder, más acorde con las dinámicas democráticas actuales.

Jonathan Chaplin refuerza esta idea al afirmar que "la autoridad social en los propósitos de Dios es constitutivamente plural, no singular, distribuida, no concentrada. Ninguna institución humana puede arrogarse la autoridad absoluta sobre la sociedad ni suponer que es la única fuente de autoridad de la que derivan todas las demás. Interpretar la autoridad política de esta manera no puede tender hacia el autoritarismo o la teocracia, sino hacia un modelo de diversidad institucional que se autolimita mutuamente".[46] Esta perspectiva teológico-política nos lleva a imaginar una democracia no como una totalidad cerrada, sino como un espacio plural, inestable y abierto.

43 Nicolás Panotto, "Otherness, Paradox, and Utopia: Theological Imagination and the Deconstruction of Power", *The Ecumenical Review* 69, núm. 1 (2017): 45–59.

44 Catherine Keller, "Theopoetics and the Pluriverse: Notes on a Process", en *Theopoetic Folds: Philosophizing Multifariousness*, ed. Roland Faber y Jeremy Fackenthal (New York: Fordham University Press, 2013), 179–94.

45 *Radical Democracy and Political Theology* (New York: Columbia University Press, 2011), 155s.

46 *Faith in Democracy: Framing a Politics of Deep Diversity* (London: SCM Press, 2021), 17.

En este sentido, la pregunta por Dios en la democracia no remite a la búsqueda de una única forma de institucionalidad, sino a discernir qué tipo de institucionalidades y performances emergen desde las experiencias y necesidades concretas del pueblo, sabiendo que ellas deben ser plurales y a la vez provisionales. Desde sus inicios, el cristianismo se configuró como una política "desidolátrica y desabsolutizadora", como lo expresó Juan Luis Segundo[47]; es decir, como una práctica que cuestiona las formas absolutizadas del poder, tanto político como religioso, y propone una apertura a la multiplicidad de expresiones históricas de la fe. Como resume Clayton Crockett, "La auto-deconstrucción del cristianismo debería ser una parte esencial de su naturaleza desde el origen; por ello la deconstrucción del cristianismo debería considerarse de alguna manera la realización del cristianismo, y en este sentido el triunfo del cristianismo".[48]

Esta dinámica posfundacional de lo teológico es clave también para pensar una *mística política del des-fundamento democrático*, una forma de religar lo político y lo espiritual desde la conciencia de su carácter abierto, plural y en disputa. Ernesto Laclau ha descrito esta relación a partir de la paradoja que evoca el místico Maestro Ekhart:

> Si la experiencia de aquello a que nos hemos referido en términos de doble movimiento "materialización de Dios" / "deificación de lo concreto" habrá de vivir a la altura de sus dos dimensiones, ni el absoluto ni lo particular pueden aspirar a una paz final entre sí. Esto significa que la construcción de una vida ética dependerá de mantener abiertos los dos lados de esta paradoja: un absoluto que

47 *Masas y minorías: en la dialéctica divina de la liberación* (La Aurora, 1973), 66.

48 *Radical Political Theology: Religion and Politics after Liberalism* (New York: Columbia University Press, 2011), 150.

> sólo puede ser realizado en la medida en que sea menos que sí mismo, y una particularidad cuyo solo destino es ser la encarnación de una "sublimidad" que trascienda su propio cuerpo.[49]

La iglesia, entonces, irrumpe como una comunidad situada en esta tensión. Luke Bretherton sugiere que debemos ir más allá de la política de "amar al amigo", para abrazar una política del "amar al vecino". Lo eclesial no se reduce a un grupo de afinidad ni a una identidad homogénea, sino que se convierte en el espacio donde el *demos* y la *ekklesía* se interpelan mutuamente. En palabras del autor, la iglesia "va más allá de las políticas multiculturales y de identidad, ya que convoca a partir de horizontes comunes".[50]

Este planteo se articula con el concepto de *laocracia* -en contraposición a la *demo*-cracia- propuesto por Néstor Míguez, donde el pueblo —el *laos*— se presenta como aquella colectividad excluida, los "sin parte", que interpelan las estructuras establecidas desde su presencia activa, frente al "demos", como la ciudadanía oficialmente incluida.[51] El "momento laocrático" se revela cuando el pueblo presiona y se hace oír incluso dentro del corazón del imperio, desafiando tanto el poder político como los metarrelatos religiosos que legitiman el statu quo. Las primeras comunidades cristianas, como se observa en Hechos 2:43–47 y 4:32–35, funcionan como espacios de (re)organización alternativa que encarnan esta lógica disruptiva frente al Imperio.

49 *Misticismo, retórica y política* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006), 127.

50 *Christ and the Common Life*, 127.

51 Néstor Míguez, Joerg Rieger y Jung Mo Sung, *Beyond the Spirit of Empire* (London: SCM Press, 2009), 171–202.

En este marco, lo eclesial no debe entenderse como refugio o enclave identitario, sino como lugar de disputa hermenéutica.[52] La iglesia, como *res publica*, es espacio de relectura, interpretación y articulación de lo teológico en diálogo con lo político. Esto nos permite hablar de una *teología agonista de lo público*, que reconoce el carácter interpretativo y en tensión de toda construcción teológica -es decir, provisional y múltiple-, y con ella sociopolítica. No se trata de afirmar una única verdad teológica, sino de habilitar un campo de resignificación plural, donde la subjetividad creyente se define por su rol interpretativo, su toma de posición frente a las condiciones históricas y su pertenencia a una comunidad heterogénea.

5. Conclusiones

Este artículo se propuso como un ejercicio teórico orientado por una tesis central: la actual crisis de la democracia encuentra uno de sus fundamentos en la naturalización de ciertos conceptos y prácticas propios de la política liberal moderna. Dichos marcos, heredados de una tradición que prioriza la racionalidad procedimental y la neutralidad institucional, han intentado contener la complejidad y pluralidad del campo social. No obstante, esta contención ha resultado insuficiente, y su fracaso ha propiciado la irrupción de voces "outsiders" que, paradójicamente, cuestionan e incluso amenazan los principios fundantes del orden democrático desde dentro del propio juego institucional.

52 Brigitte Kahl, "Pablo y la ley en la Carta a los Gálatas: ¿nomos romano o Torá judía?", en *Radicalizando la Reforma: Otra teología para otro mundo*, ed. Martin Hoffmann, Daniel C. Beros y Ruth Mooney (San José, Costa Rica: Sebila, 2016), 67–100.

En este escenario, el papel de lo religioso adquiere un carácter ambivalente. Por un lado, puede funcionar como campo simbólico susceptible de ser instrumentalizado para legitimar discursos autoritarios, conservadores o directamente antidemocráticos. Sin embargo, por otro lado, lo religioso también puede ser entendido como un campo "excedente", en el sentido de que desborda las categorías normativas del liberalismo sin por ello oponerse necesariamente a la democracia. Más bien, lo excedente de la fe —entendida como la manifestación histórica de lo divino— se articula como una trascendencia inmanente, es decir, una dimensión que, desde dentro de la experiencia humana, posibilita la apertura de fronteras existenciales, políticas y epistémicas. En tal clave, lo religioso puede habilitar la disputa simbólica por nuevas formas de inclusión, de representación y de construcción de lo común.

Esta potencialidad se vuelve especialmente relevante frente a la tradición de la teología política moderna, cuyo concepto de soberanía ha estado muchas veces anclado en una visión esencialista y excluyente de lo divino. En contraste, una teología y una mística posfundacional —inspiradas en el agonismo político, la provisionalidad de las mediaciones y la pluralidad de expresiones epistémicas— permiten repensar la fe, la espiritualidad y lo religioso como espacios de diálogo, confrontación y construcción intersubjetiva. No se trata de establecer verdades absolutas ni de clausurar el conflicto, sino de promover consensos provisorios que favorezcan la convivencia, la participación y el ejercicio plural de lo común como núcleo vital de la democracia.

Bibliografía

Bader, Veit-Michael. *Secularism or Democracy? Associational Governance of Religious Diversity*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2007.

Badiou, Alain. *Badiou contra Trump*. Buenos Aires: Clave Intelectual, 2020.

Bensaïd, Daniel. "El emblema democrático". En *Democracia, ¿en qué estado?*, editado por Giorgio Agamben, Alain Badiou, Daniel Bensaïd, Wendy Brown, Jean-Luc Nancy, Jacques Rancière, Kristin Ross y Slavoj Žižek, traducido por Matthew Gajdowski, 15–51. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2010.

Blancarte, Roberto. *Democracia y laicidad*. Culiacán: El Colegio de Sinaloa, 2022.

Bretherton, Luke. *Christ and the Common Life: Political Theology and the Case for Democracy*. Grand Rapids: Eerdmans Publishers, 2019.

Brown, Wendy. *Nihilistic Times: Thinking with Max Weber*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2023.

Burity, Joanildo. "Minoritização, religião pública e populismo religioso no Brasil". *Revista PUC-SP* 24, núm. 1 (2024): 11–27. https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/65301.

Calle Collado, Ángel. "Aproximaciones a la democracia radical". En *Democracia radical: Entre vínculos y utopías*, editado por Ángel Calle Collado, 15–52. Barcelona: Icaria, 2011.

Chaplin, Jonathan. *Faith in Democracy: Framing a Politics of Deep Diversity*. London: SCM Press, 2021.

Connolly, William E. *Why I Am Not a Secularist*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

Crockett, Clayton. *Radical Political Theology: Religion and Politics after Liberalism*. New York: Columbia University Press, 2011.

Diamond, Larry. "Facing Up to the Democratic Recession". *Journal of Democracy* 26, núm. 1 (2015): 141–55. https://www.journalofdemocracy.org/articles/facing-up-to-the-democratic-recession/.

Duquoc, Christian. *Iglesias provisionales. Ensayo de eclesiología ecuménica*. Salamanca: Sígueme, 1986.

Feierstein, Daniel et al. *La extrema derecha en América Latina*. Buenos Aires: Clave Intelectual, 2023.

Gauchet, Marcel. *El desencantamiento del mundo: Una historia política de la religión*. Madrid: Trotta, 2005.

Grimson, Alejandro. *Desquiciados: Los vertiginosos cambios que impulsa la extrema derecha*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2024.

Habermas, Jürgen. *A New Structural Transformation of the Public Sphere and Deliberative Politics*. Traducido por Ciaran Cronin. Cambridge: Polity Press, 2023.

Innerarity, Daniel. *Comprender la democracia*. Barcelona: Gedisa Editorial, 2018.

———. *Una teoría de la democracia compleja: Gobernar en el siglo XXI*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2020.

Kahl, Brigitte. "Pablo y la ley en la Carta a los Gálatas: ¿nomos romano o Torá judía?" En *Radicalizando la Reforma: Otra teología para otro mundo*, editado por Martin Hoffmann, Daniel C. Beros y Ruth Mooney, 67–100. San José, Costa Rica: Sebila, 2016.

Keller, Catherine. "Theopoetics and the Pluriverse: Notes on a Process". En *Theopoetic Folds: Philosophizing Multifariousness*, editado por Roland Faber y Jeremy Fackenthal, 179–94. New York: Fordham University Press, 2013.

Kuzma, Cesar, María Clara Lucchetti Bingemer y Andreia Cristina Serrato, eds. *Religião, laicidades e democracia. Cenários e perspectivas*. São Paulo: Paulinas, 2022.

Laclau, Ernesto. *La razón populista*. Sección obras de sociología. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.

———. *Misticismo, retórica y política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.

Lefort, Claude. *La invencion democratica*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1990.

Míguez Bonino, José. *La fe en busca de eficacia: una interpretación de la reflexión teológica latinoamericana de liberación*. Agora. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977.

Míguez, Néstor, Joerg Rieger y Jung Mo Sung. *Beyond the Spirit of Empire*. London: SCM Press, 2009.

Mouffe, Chantal. *Agonística. Pensar el mundo políticamente*. Buenos Aires: Fondo de Cultura económica, 2014.

———. *Dimensiones de democracia radical. Pluralismo, ciudadanía, comunidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2012.

———. *El poder de los afectos en la política: Hacia una revolución democrática y verde*. Traducido por Soledad Laclau. Buenos Aires: Siglo XXI, 2023.

———. *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Buenos Aires: Paidós, 1999.

———. *En torno a lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.

———. *La paradoja democrática: El peligro del consenso en la política contemporánea*. Traducido por Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar. Barcelona, 2012.

Mudde, Cas y Cristóbal Rovira Kaltwasser. *Populismo: una breve introducción*. Madrid: Alianza Editorial, 2019.

Panotto, Nicolás. "Lo divino y lo vulnerable: hacia una (a)teología política de la incertidumbre". *Estudios Eclesiásticos* 101, núm. 394 (2025): en prensa.

———. "Otherness, Paradox, and Utopia: Theological Imagination and the Deconstruction of Power". *The Ecumenical Review* 69, núm. 1 (2017): 45–59. https://doi.org/10.1111/erev.12265.

———. *Política como signo de los tiempos*. Santiago de Chile: Dia-logos/ Poliedro, 2022.

———. "Reimaginar lo religioso: espiritualidades, místicas y lo utópico más allá de la modernidad". *Sacrilegens* 21, núm. Edição Especial (noviembre de 2024): 33–51. https://doi.org/10.34019/2237-6151.2024.v21.44777.

———. *Secularism under Dispute: Towards Agonistic, Pluralistic, and Democratic Politics. A Latin American Perspective*. 17, núm. 4 (diciembre de 2023): 558–80. https://doi.org/10.1163/15697320-20230105.

———. *Sujetos creyentes e identidades políticas*. Buenos Aires: Teseo/FLACSO, 2023.

Rancière, Jacques. *El odio a la democracia*. Buenos Aires: Aorrortu, 2007.

———. *Los presentes inciertos*. Traducido por Agustina Blanco. Buenos Aires: Ediciones Godot, 2024.

Robbins, Jeffrey W. *Radical Democracy and Political Theology*. New York: Columbia University Press, 2011.

Robbins, Jeffrey W. y Clayton Crockett, eds. *Doing Theology in the Age of Trump: A Critical Report on Christian Nationalism*. Oregon: Cascade Books, 2018.

Segundo, Juan Luis. *Masas y minorías: en la dialéctica divina de la liberación*. La Aurora, 1973.

Stefanoni, Pablo. *¿La rebeldía se volvió de derechas?: Cómo el antiprogresismo y la anticorrección política están construyendo un nuevo sentido común*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2021.

Stiegler, Barbara y Christophe Pébarthe. *¡Democracia! Manifiesto*. Traducido por Agustina Blanco. Buenos Aires: La Cebra, 2024.

Sung, Jung Mo. *Sujeto y sociedades complejas: para repensar los horizontes utópicos*. San José, Costa Rica: DEI, 2005.

Taylor, Charles. *La era secular. Tomo I*. Barcelona: Gedisa, 2014.

———. *La Era Secular. Tomo II*. Barcelona: Gedisa, 2015.

Vatter, Miguel. *Divine Democracy: Political Theology after Carl Schmitt*. New York: Oxford University Press, 2021.

VIDA Y PENSAMIENTO
ISSN 2215-602X
VOL. 45, NO. 1, JULIO-NOVIEMBRE, AÑO 2025
REVISTA TEOLÓGICA DE LA UNIVERSIDAD BÍBLICA LATINOAMERICANA

EL ALMA Y EL MALESTAR CON LOS CUERPOS DESALMADOS
EL FUNDAMENTO DE LAS AGENDAS REGRESIVAS

GABRIELA MIRANDA GARCÍA*
INVESTIGADORA INDEPENDIENTE, ANTIGUA, GUATEMALA

* Es teóloga e investigadora con experiencia en temas de género e identidades.

Contacto: gmirandagarcia@yahoo.es

Recibido: 30 de marzo del 2025/ Aprobado: 10 de julio del 2025

El alma y el malestar con los cuerpos desalmados

El fundamento de las agendas regresivas

Gabriela Miranda García*
Investigadora independiente, Antigua, Guatemala

A la memoria de Marco Chivalán-Carrillo,
teóricx a morir por la autodeterminación de los cuerpos.

Resumen: Como uno de sus fundamentos, el cristianismo tiene por seguro la existencia del alma, pero además la supremacía del alma sobre el cuerpo. Los cuerpos que se revelan al alma son cuerpos desalmados. Esta afirmación totalmente aceptada, ha sostenido el control sobre los cuerpos y con ello su subyugación y despojo. Gran parte del capitalismo ha hecho uso de esta afirmación en sus diferentes variables: lo puro sobre lo impuro, lo sagrado sobre lo profano, etc. Pero esto ha llegado a justificar las relaciones de dominación que conocemos: el hombre sobre la mujer, los adultos sobre los niños, los civilizados sobre los salvajes. Esta afirmación sustentada en los designios de Dios, ha permitido el despojo, la esclavitud, la tutela o la superioridad, y es la base de lo que ahora conocemos como agendas regresivas.

* Es teóloga e investigadora con experiencia en temas de género e identidades. Contacto: gmirandagarcia@yahoo.es

Palabras claves: alma y cuerpo, cuerpos desalmados, agendas regresivas, desacato, Juan Ginés de Sepúlveda.

Abstract: As one of its foundations, Christianity assumes not only the existence of the soul, but also its supremacy over the body. Bodies that reveal themselves to the soul are soulless bodies. This widely accepted belief has sustained control over bodies and, with it, their subjugation and dispossession. Much of capitalism has drawn on this idea in various forms: the pure over the impure, the sacred over the profane, and so on. This has served to justify the relations of domination we know today: man over woman, adults over children, the civilized over the so-called savages. This affirmation, grounded in the supposed will of God, has legitimized dispossession, slavery, guardianship, and superiority—and now underlies what we refer to as regressive agendas.

Keywords: soul and body, soulless bodies, regressive agendas, defiance, Juan Ginés de Sepúlveda.

Introducción

¿Por qué será que como sociedad nos cuesta reconocer que los cuerpos pueden ser diversos, variables, movibles e inestables? Sin embargo, sí creemos que hay unos cuerpos más aceptables que otros, qué hay seres que merecen más nuestra piedad que otros. Nos es más fácil matar de un golpe a una hormiga o a una mosca que a una mariposa. La belleza de la mariposa nos convoca a detenernos, el desdén por la mosca nos permite matarla. Tanto la belleza como el desdén son aprendidos. Son aprendizajes que vienen desde varios lugares: desde la apariencia, la suciedad, el color, el contexto, el castigo, lo perecedero, lo sublime, pero siempre desde la clasificación y jerarquización de los cuerpos. Creemos que hay corporalidades superiores, cuerpos que son más importantes que otros, existencias prescindibles. Hay lugares de socialización que estructuraron estas creencias, y que mantienen y generan relaciones de dominación y sometimiento: el capitalismo es uno, la religión y su marco teológico, es otro.

En gran parte del mundo, en recientes administraciones de los poderes de gobierno, vemos una importante tendencia hacia lo que podríamos llamar gobiernos ultraconservadores y el apoyo de muchas personas votantes. Eso se transforma en discursos y legislaciones antiderechos. Políticas que restringen la autodeterminación de los cuerpos y el acceso a beneficios sociales que los Estados deberían garantizar. Lo que llamamos agendas regresivas, disponen de aprendizajes religiosos conservadores que legitiman su discurso y sus acciones. Es por ello que resulta importante retomar la discusión teológica sobre el alma y el cuerpo, como unos de los nudos torales sobre los que se fundamentan muchas de las afirmaciones antiderechos.

En este texto indagaremos aquellas afirmaciones teológicas sobre el alma y el cuerpo, que sostienen creencias que justifican la desigualdad, la persecución y la patologización de los cuerpos perturbadores que ponen en evidencia la inconsistencia de la hegemonía del orden social. En consecuencia, indagaremos en cómo creencias religiosas y una teología subordinada al poder, son la base de las llamadas agendas regresivas que están socavando los derechos de muchas personas a decidir sobre sus cuerpos.

La contienda entre alma y cuerpo: una razón para nuestro extravío

Ahora ya sabemos que el alma es el cuerpo y el cuerpo es el alma. Nos dicen que son diferentes porque quieren persuadirnos de que podemos quedarnos con nuestras almas si los dejamos esclavizar nuestros cuerpos.
George Bernard Shaw

Las sociedades occidentales y las parcialmente occidentalizadas, no solo hemos aprendido la existencia del alma, sino también su superioridad sobre el cuerpo y la contienda entre ambos, contienda en la que, lo esperable, es que el alma triunfe sobre el cuerpo, para lo cual es indispensable el sometimiento de este. El sometimiento del cuerpo es al alma, a la razón, a la ley o a la civilidad, o a cualquiera de estos, y significa mantener una hegemonía que requiere cuerpos inferiorizados, sometidos, dóciles, subordinados.

Aristóteles en su tratado *Sobre la generación de los animales*, propone una teoría del dimorfismo sexual basada en la producción de nutrientes, un dimorfismo que aquí, calificaremos como asimétrico. Según esta

teoría, las mujeres o las hembras son distintas de los hombres o al macho, por su incapacidad de producir nutrientes, ya que a estas, su condición natural fría no les permite convertir la sangre en semen, de ahí los ciclos menstruales. Al contrario del macho, a quien su calor corporal le posibilita la cocción de la sangre para que ésta evolucione en semen, al que el filósofo considera un fluido superior y puro y, es el que contiene el principio del alma. Aristóteles afirma que en la procreación, la mujer transmite el cuerpo, mientras que el hombre transmite el alma. Es el calor corporal, ontológico, lo que permite la transustanciación o no, de la sangre en semen y, la transmisión o no, del alma. Esto hace además que las mujeres sean elemento pasivo, mientras que los hombres son elemento activo.[1] Ahora nos parece simple reconocer lo arbitrario de esta afirmación, pero en realidad mantenemos creencias semejantes, solo que adaptadas o ajustadas a un contexto moderno. Estas afirmaciones centradas en la biología, son en realidad afirmaciones filosóficas con un propósito político, es decir, que estructuran relaciones de dominación.

Este aprendizaje aristotélico, de superioridad moral y biológica, con respecto al alma y al cuerpo, influyó en el cristianismo. El cristianismo ratificó la separación y la superioridad del alma sobre el cuerpo. Sin embargo, la separación sin interferencia no parece tan básica en afirmaciones como: "quien pierde su cuerpo, pierde su alma", "el rostro es reflejo del alma", "el cuerpo es la cárcel del alma". Esto quiere decir que en realidad no están totalmente desconectados una del otro, ya que creemos que una salva al otro, o el cuerpo contamina el alma, o si se pierde el cuerpo se pierde el ama, por lo tanto, no parecen realmente tan desconectados. En realidad si estuvieran totalmente desconectados no se afectarían mutuamente ni esta

1 Cf. Aristóteles, *Generación de los animales* (Madrid: Nueva Biblioteca Filosófica, 1933), 1, 20.

afectación tendría tan severas consecuencias, esto en realidad sería mejor para las relaciones como vamos a ver más adelante.

A decir verdad, para hablar de alma y cuerpo, como relacionales y antagónicos, se requiere de un leguaje binario basado en los símbolos, solo este lenguaje permite relacionar esos opuestos. Por ello el lenguaje simbólico es la base del quehacer teológico, permite crear y comprender una serie de opuestos relacionales como arriba-abajo, sagrado-profano, adentro-afuera, que de otra forma no tendría sentido ni posibilidad. Como dice Louis Dupré "para pensar acerca de la distinción original entre lo sagrado y lo profano será siempre una reflexión *sobre* símbolos".[2] El lenguaje simbólico crea una realidad del mundo. El lenguaje simbólico "ha sido el cimiento sobre el que se levantan nuestras teologías oficiales".[3]

Dentro de esta lógica, los opuestos relacionales nunca lo son en condiciones de igualdad, conforman una complementariedad asimétrica. Cada una de sus dos partes tiene un valor asignado de mayor y menor cuantía. En realidad, "un uno total que absorbe al otro".[4] Lo alto absorbe a lo bajo, lo sagrado absorbe a lo profano, lo blanco a lo negro, lo masculino a lo femenino, el alma absorbe al cuerpo. Porque el alma es sagrada y el cuerpo es profano, es ya una relación asimétrica. La imbricación de alma y cuerpo no es en condiciones de igualdad.

Esto nos deja una afirmación teológica contundente, misma que se traslada como parte del orden simbólico, y de los imaginarios sociales

2 Louis Dupré, *Simbolismo religioso* (Barcelona: Herder, 1999), 59.

3 Ivone Gebara, *El rostro oculto del mal: una teología desde la experiencia de las mujeres*, trad. José Francisco Domínguez (Madrid: Trotta, 2002), 103.

4 Dupré, *Simbolismo religioso*, 92.

y en un control político: el alma es superior al cuerpo, como lo es la mente o el espíritu. Si el cuerpo llegara a vencer, el mal habría ganado, una subversión total del orden social: lo inferior sobre lo excelso, el vicio sobre la virtud, la lascivia sobre la pureza.

Es menester decir que esta lógica de opuestos no ordena a la sociedad, es el orden social ya establecido, jerárquico y clasificatorio, lo que después creará este orden simbólico, no es el orden simbólico el que crea a la sociedad desigual, es la sociedad desigual la que crea al orden simbólico, la que acomoda arbitrariamente estas categorías como mandatos irrefutables con el fin de legitimar, explicar y establecer su propia existencia: una existencia hegemónica, jerárquica y basada en las desigualdades. La desigualdad social es preexistente a la desigualdad del orden social hegemónico.

Entonces esta distinción y jerarquización del alma y el cuerpo, se apareja con otras estructuras similares como ya vimos, que se encarnan en los cuerpos y en otras materialidades: blanco/negro; hombre/mujer; cultura/natura; entendiendo que, lo primero es superior a lo segundo y que de hecho, lo primero absorbe a lo segundo, se interrelacionan en calidad de opuestos aunque en realidad son opuestos desiguales. Ya que se entiende que una de las partes domina y la otra se subordina, entonces hablamos de cuerpos segundos que requieren tutela, sujeción, disciplina, castigo, control, porque carecen de dominio propio y no saben controlarse y sin duda, pueden llegar a ser peligrosos.

Con pocas bases probadas entendemos que el elemento segundo está alejado del alma, que tiene poca alma o ninguna, los cuerpos femeninos son alocados; los cuerpos infantiles son inacabados; los cuerpos negros: salvajes; los cuerpos indígenas: necios, etc. Estos cuerpos

son además propicios, incluso destinados, para desarrollar ciertos roles, funciones o trabajos, como ser obreros, tortilleras, lavanderas, cuidadoras, peinadoras, etc. Son corporalidades funcionales a un sistema capitalista que se sostiene del trabajo no remunerado o poco remunerado, es un trabajo corporal, natural o inherente. Esta relación jerárquica y binaria de relación de opuestos es además arbitraria, es decir que la lógica que la sostiene es una imposición que se rige por la fuerza, ya sea de la repetición, de la violencia o del ocultamiento, pero en realidad carece de bases más que la de mantener el orden establecido.

Además en el sistema binario, obviamente, siempre se compone de dos, dos extremos, lo que no permite ver otras dimensiones o un tercero, u cualquier otra parte, ni siquiera se va a decir intermedia, porque decirlo, mantiene los extremos.

De igual forma a estos cuerpos alejados del alma se le atribuyen comportamientos, conductas o preferencias, se entiende que estos cuerpos pueden ser lascivos, ladrones, holgazanes, ignorantes, peligrosos, locos, desviados por lo que su control es imperante. Del mismo modo este control es funcional al sistema que resume: cuerpos sujetos: conductas cautivas. Toda desviación atenta contra el alma, en realidad contra el sistema, por supuesto por eso será controlada con violencia, exclusión, correcciones, medicamentos, cárcel, vergüenza, señalamientos y hasta el bulling.

Como afirma Virginia Naughton:

> El "deseo" en el periodo medieval (…) interrumpe la continuidad en la categoría "alma/cuerpo", y la inscribe en un marco de oposiciones y dicotomías a partir de una visión del cuerpo como sede de la

> concupiscencia y de los apetitos sensibles, opuesta al "alma" como sede de las potencias intelectivas superiores.[5]

Entonces la cordialidad del alma y el cuerpo, su equilibrio, se pierde cuando el cuerpo se deja llevar por sus deseos. Un cuerpo debe entonces someter sus deseos al alma, para poder disciplinarse, controlarse y aún reprimirse y dejarse tutelar por la superioridad del alma, para nunca arrastrarla. Esto quiere decir que todo lo que irrumpe la continuidad y legitimidad del sistema binario es visto como dañino, cualquier tercero, cualquier fuga, cualquier subversión o intrusión son amenazadoras.

Aunque este aprendizaje se considera medieval y que se fue perdiendo con la entrada de la modernidad -o lo que podría llamarse el Renacimiento-, la verdad es que en las prácticas religiosas se perpetúa y se fomenta, ya que esto, como veremos más adelante, mantiene sistemas de dominación, por lo que en realidad aún vivimos en cuerpos medievalizados.

Una cosa es segura, para la teología pensar en el alma es pensar en la eternidad, en la salvación eterna, en la vida eterna. La única garantía de vida eterna está en el alma, porque el cuerpo, es de suyo irremediable y evidentemente perecedero. Esta es la gran cualidad del alma, su inmortalidad. Si revisamos a profundidad veremos que, para un orden religioso no es el cuerpo contra el alma, es el alma contra el cuerpo, y para el Capitalismo no es el alma la que se vende, sino el cuerpo.

5 *Bestiario Medieval* (Buenos Aires: Quadrata, 2005), 30.

Los cuerpos desalmados y el desacato al orden social

Estar enraizado tal vez sea la necesidad más importante
y menos reconocida del alma humana.
Simone Weil

Así qué, si el alma es parecida Dios: eterna, imperecedera, incorruptible e inalterable, el cuerpo es su contrario. En el cuerpo, además de ser perenne, se concentran los desmanes, lo laxo, lo monstruoso y lo patológico. Esta misma lógica es lo que nos lleva a creer que un cuerpo masculino, blanco, terso o fino es más parecido al alma. Los "otros" cuerpos con otras características entran en sospecha, pueden considerarse como intrusos o peligrosos se les adjunta una conducta viciosa o amenazante. Un cuerpo apartado del alma puede serlo desde la apariencia, el género, el comportamiento o la sexualidad, de ahí tenemos muchas calificaciones discriminatorias como cuerpos enfermos, gordos, viejos, lúbricos, feos, infecundos, malolientes. Y todo cuerpo que se aparta a esta lógica, está en desacato. El aprendizaje de la moralidad es el mismo aprendizaje que tenemos de los cuerpos y de sus comportamientos.

Los cuerpos desalmados son aquellos que no están bajo el régimen del alma, que no están bajo el *poder pastoral*[6]. Para los cuerpos desalmados hay una condena moral, el adjetivo desalmado se usa como sinónimo de maldad o de indolencia. El alejamiento al alma significa da como

6 El poder pastoral, es un concepto creado por Michel Foucault que se refiere a la instrumentalización que el Estado moderno hizo de la tradicional forma de poder de las instituciones cristianas y la adecuó para sí.

resultado seres malvados. Y también para los cuerpos desalmados hay un señalamiento a su corporalidad.

En la Edad Media, un cuerpo sin intervención de la razón, era un cuerpo sumido en la *voluptatis*, lo que le "genera e impone un movimiento",[7] es decir, no controlado, exaltado y equívoco. De ahí la idea de voluptuosidad y aún de histeria —a la que la Real Academia Española le atribuye "ataques compulsivos"[8]—, tengan que ver con el movimiento convulso de los cuerpos, la primera por no ceder a la razón y la segunda por dejarse dominar por el útero. El movimiento de muchas maneras es sospechoso. La rectitud, la rigidez o la inmovilidad son valores que definen a los cuerpos disciplinados, lo sabemos bien con el régimen militar o gimnástico. Reconocemos, por ejemplo, que en muchas iglesias sobre todo de corte conservador, bailar significa poner en riesgo al cuerpo, porque del baile, se deriva la lascivia y el descontrol.

Según Georges Vigarello, en la historia de la pedagogía de la postura, como él llama a la corrección de los cuerpos, para logra un cuerpo aceptable, "se entregaría exageradamente a las virtudes de la inmovilidad. Educar al niño, era en esos casos, constreñirlo físicamente.".[9] Para ello era necesario el empleo de fajas o corsés para bebés o niños[10]. El mismo autor agrega que, esta noción de inmovilidad fue cambiando, ya a mediados del siglo 19, el movimiento se comenzó

7 Naughton, *Bestiario Medieval*, 84.

8 RAE, "Diccionario de la lengua española. Edición del Tricentenario" (Real Academia Española, RAE, 2025).

9 *Corregir el cuerpo. Historia de un poder pedagógico* (Buenos Aires: Nueva Vision, 2005), 42.

10 De ahí la palabra ortopedia (como la correcta instrucción) que tiene un uso médico para la corrección del sistema músculo esquelético. El uso médico de la palabra ortopedia, revela que existe una relación entre educación, corrección y cuerpo.

a considerar importante, siempre que fuera un movimiento gimnástico que depurara al cuerpo de los humores que se le introducían.[11] Este movimiento gimnástico (recto y controlado) revela que en realidad la aceptación del movimiento era limitada o al menos ambigua, o bien, estaba destinado, otra vez, a la corrección del cuerpo: un cuerpo recto, firme, uniforme.

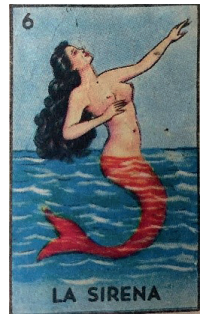
El modelo del cuerpo recto es el cuerpo masculino o deberíamos decir, viril, en franca relación con la erección, abstracción del pene en su postura fálica. La descripción de un cuerpo correcto es la rectitud, y la rectitud también es una cualidad moral, del alma. Esta inmovilidad está ligada a la desconfianza por lo curvo, lo retorcido o lo crespo, movimiento y curva, caen en la misma sospecha. Aún hablamos en esos mismos términos "Dios escribe recto en renglones torcidos" o "Árbol que nace torcido jamás su rama endereza", "Torció su camino", etc. La rectitud y/o la inmovilidad, son cualidades asignadas arbitrariamente a los cuerpos controlados, y estos tienen correspondencia con una conducta aceptable, encarnada en la clase, el género o la racialización.

Me llama la atención en el popular juego de la Lotería Mexicana[12], por como están representados los cuerpos. Yo sólo me limitaré a aquellas cartas que nos sirven para ejemplificar este punto.

11 Cf. *Corregir el cuerpo. Historia de un poder pedagógico*, 42. Desde mucho antes se creía que los humores controlaban el cuerpo, lo calentaban, lo enfermaban o lo enloquecían. Provocaban en el cuerpo, movimientos espasmódicos, las mujeres o los niños estaban más expuestos a estos humores, se creía que sus cuerpos eran porosos o esponjosos, y por lo tanto, más fáciles de ser filtrados por estos humores perjudiciales.

12 Las imágenes de esta lotería en particular son imágenes tradicionales mexicanas, esta lotería hecha por la empresa Clemente Jaques, data 1887 y perdura con pocos cambios hasta nuestros días.

Esta lotería retrata cuerpos profundamente torcidos, La Sirena o El Borracho.



Y otros que casi se les contraponen: La Dama o El Catrín.

Hay en el trasfondo una relación entre la curva, el género y la clase en estas imágenes, es decir que hay una enseñanza sobre lo curvo y lo recto, lo rígido y lo movible, y se le añade su respectiva clasificación social: lo aceptable o lo inmoral, lo honrado y lo rebajado, el cuerpo sometido y el cuerpo desalmado, es decir que aún la postura corporal es conexa con el comportamiento y el origen de las personas. Aquí, el

contoneo, el descontrol y lo curvo del cuerpo son evidencia también de su clasificación socio económica.

También hay una restricción sexual, el medio desnudo de la sirena en contra de los atuendos severamente cubiertos de El Catrín y La Dama, además de las piernas evidentemente cerradas. Aun cuando el cuerpo de La Dama es curvilíneo probablemente lo sea más para afirmar su feminidad, pero sus piernas demuestran su recato. La inmovilidad de los cuerpos y su rectitud también confirman a un cuerpo cerrado, otra vez, al que no pueden introducirse los humores. Los resabios de una sociedad medieval, que después fue colonizadora, mantendrán sus dispositivos de control corporal y pasional hasta nuestros días.

Una carta también popular de este juego es el Diablito. Con un cuerpo animalizado, con una cola serpenteada, es otro cuerpo que desafía las normas biológicas y morales. Es interesante como un juego popular de más de 100 años aún opera y mantiene dispositivos de control sobre el cuerpo y la conducta, son dispositivos morales y corporales.

Todos los cuerpos que rompen con el orden moral son también aquellos que desafían el orden biológico y viceversa. Los cuerpos desalmados son los cuerpos que se derraman en otras formas que no son las establecidas, son los que se expresan de manera distinta a la establecida, son lo que usurpan un espacio que les está prohibido, son los que se desplazan de su destino corporal, son los silvestres porque no se urbanizan, son los vulgares que no tienen mesura, los grotescos que no obedecen a la norma, son los que rompen la obligación binaria. Los cuerpos

desalmados son aquellos que se impusieron al alma. Todos los otros cuerpos o todos los desvíos corporales que se distancias del alma deben ofrecer una disculpa o un sacrificio o la abnegación, que en realidad se convierten en valores que siguen manteniendo el sistema de dominación.

Entonces, como ya dijimos, todos aquellos cuerpos que no se sujetan a su destino biológico entran en desacato. Los cuerpos desalmados no son abstracciones, son materiales y han estado y están presentes. Son cuerpos que al negarse a su destino biológico y por lo tanto a cumplir su función social, función que siempre estuvo subordinada, destino biológico también subordinado.

El único cuerpo permitido, no desalmado: el masculino, blanco, adulto, heterosexual, propietario, recto. Es el cuerpo más allegado a la idea de alma. Los cuerpos no hegemónicos, los desalmados, fueron irrumpiendo la escena hegemónica: las mujeres, las personas racializadas como indígenas o negras, las personas enfermas, jóvenes, gordas, lesbianas, trans, no binarias y esto no tendrá retorno, afortunadamente. Entonces, hay una idea de cuerpo regulador de los otros cuerpos y este cuerpo regulador es aquel que arbitrariamente el orden hegemónico ha aparejado con el alma, para el beneficio del propio orden. Pero esta irrupción, no es ya una irrupción oculta o sometida, exige cambios sociales, culturales y políticos y exige derechos.

La binariedad es una simplificación arbitraria de la realidad. Con la simplificación siempre es más fácil de cooptar que con la variabilidad, que es más amplia de lo que aquí alcanzamos a nombrar, por ello esta simplificación se hace imperante: no solo es divide y vencerás, sino simplifica y vencerás. La simplificación oculta la variabilidad y la complejidad, oculta la fuga, la evasión, la autodeterminación y

permite la persecución y criminalización. Nombra a esta variabilidad como un caso, como un error entre la totalidad, como una alteración que no descompone ningún orden ni mandato.

La binariedad es una clasificación de la totalidad. Estos cuerpos desalmados son cuerpos también desclasificados, porque no corresponden con ninguna de las clasificaciones autorizadas, son los cuerpos fugados de toda clasificación hegemónica. La clasificación ayuda a mantener el orden y la sujeción y aunque en el discurso y aún en el sermón, en la homilía o en la catequesis, el cuerpo parece someterse al alma, en realidad está sometido a un orden o sistema hegemónico de dominación

Las agendas regresivas y "las justas causas de la guerra" contra los cuerpos desalmados: la irrupción de la disidencia

Lo que pasa con el alma es que no se ve,
lo que pasa con la mente es que no se ve,
lo que pasa con el espíritu es que no se ve.
¿De dónde viene esta conspiración de invisibilidades?
Alejandra Pizarnik

Todo lo anterior es la base, es el argumento que justifica a temer, odiar, despojar y excluir a los cuerpos desalmados. Es también la base sobre la que se justificó el despojo a los pueblos indígenas -y a cualquier pueblo colonizado- de su soberanía corporal, de su autodeterminación, de sus conocimientos y de sus tierras. Fue una

lógica bien aceptada, efectiva y cómplice, que benefició a quienes reclamaban esas tierras para sí, como un despojo autorizado.[13]

La colonización de las tierras y los cuerpos en Abya Yala, lo que ahora conocemos como América, significará la entrada a la modernidad y será los inicios de lo que entendemos por Occidente.[14] Esta conquista definirá al "otro", no como diverso, sino como inferior. Como definiría Todorov: el otro como "un grupo social concreto al que nosotros no pertenecemos".[15]

Durante la conquista del territorio de AbyaYala, hubo una disputa ético/moral con el fin de justificar la invasión y conquista por parte de España, esta defensa fue conocida como "La controversia de Valladolid". Los argumentos principales fueron entre Fray Bartolomé de las Casas y el sacerdote Juan Ginés de Sepúlveda, este último escribiría entonces, un documento llamado *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. En el que defiende la colonización, la invasión y el despojo. En él afirma la necesidad del dominio y la potestad del hombre sobre la mujer, del padre sobre los hijos, del gobernador sobre los gobernados, etc. Esto debido a que

> lo perfecto debe imperar y dominar sobre lo imperfecto, lo excelente sobre su contrario. Y es esto tan natural, que en todas las cosas que constan de otras muchas, ya continuas, ya divididas, vemos que hay

13 La palabra autorizar, compárate raíz con autoridad, que viene de la raíz que significa aumentar o promover, y este vocablo se aplica al prestigio moral o a la superioridad de una persona en su actividad o saber. Cf. deChile.net, "Autoridad" (Etimologías, 2025).

14 Por Occidente nos referimos a una noción cultural más que geográfica, en donde determinada parte del mundo se autoconcibe diferenciada de otras y se percibe como moderna y superior en cuanto a sus planteamientos sociales, políticos y tecnológicos.

15 Tzvetan Todorov, *La conquista de América. El problema del Otro* (México: Siglo XXI, 2007), 13.

> una que tiene el imperio (…) y esto todavía es más claro y manifiesto en los animales, donde el alma tiene el dominio, y es como la señora, y el cuerpo está sometido, y es como siervo. Y del mismo modo, en el alma, la parte racional es la que impera y preside, y la parte irracional la que obedece y le está sometida y todo esto por decreto y ley divina y natural que manda que lo más perfecto y poderoso domine sobre lo imperfecto y desigual. Esto se ha de entender respecto de aquellas que conservan incorrupta su naturaleza, y respecto de los hombres sanos de alma y de cuerpo, porque en los viciosos y depravados es cierto que muchas veces domina el cuerpo al alma y el apetito á la razón, pero esto es cosa mala y contra naturaleza.[16]

Aunque se desconoce cuál fue el impacto de la Disputa de Valladolid para la Conquista, este fue el argumento para legitimar el despojo de las tierras de España a los pueblos originario de la Abya Yala: la soberanía del alma sobre el cuerpo, que se tradujo como la soberanía de España sobre el llamado Nuevo Mundo sobre sus habitantes y sus tierras. Por tanto, la guerra y los despojos eran legítimos y justos por designio divino.

Las justas causas contra la guerra se crean, pero aún antes se crean y se instalas los argumentos, Sepúlveda ya tenía la guerra declarada y echar mano de argumentos ya instalados y asegurados era fácil. Fueron los mismos argumentos usados para el sometimiento de las mujeres, para las Cruzadas, para la cacería por diversión, son los mismos argumentos de toda guerra: la inferiorización, la patologización, la deshumanización del oponente. El argumento principal era que el despojo de esas tierras era posible, y aún justo, porque estaba hecho por

16 Juan Ginés de Sepúlveda, *Tratado de las justas causas de la guerra contra los indios* (México: Fondo de Cultura Económica, 1979), 83.

lo superior sobre lo inferior, ya que lo inferior carecía de voluntad, de moral y de alma, eran seres salvajes, bárbaros que requerían, por ende, de lo más excelso. Sabemos que estas ideas se actualizan, se adecúan al contexto, se secularizan pero nunca desmontan las relaciones de poder, al contrario, las mantienen. Esta escena política imperialista y colonizadora del siglo XVI parece repetirse, con argumentos semejantes y con fines semejantes a través de las agendas regresivas.

Para el tiempo que estamos viviendo hay nuevos cuerpos que irrumpen en la escena política, pública y social y se rebelan contra todo sistema que los oprime, los repliega y los despoja. Son, ya dijimos las mujeres, los pueblos originarios, los pueblos afrodescendientes, las mujeres jóvenes, las personas disidentes sexuales. Se levantan exigiendo derechos, devoluciones, resarcimiento o vivienda, defienden su derecho a la salud, defienden la tierra, su derecho a estar y existir o a recibir un pronombre adecuado. Estos cuerpos en irrupción, son los mismos cuerpos desalmados y desclasificados, aquellos que no someterán su útero, su fuerza, su esperma, su trabajo, su color, o al tiempo, ni a un sistema hegemónico y más aún, capitalista. Todos los cuerpos que irrumpieron para la sociedad capitalista amparada en el discurso religioso del alma contra el cuerpo entran en desacato. Este no sometimiento, exige el reparto de lo que el capitalismo, o sea los grupos de poder han acumulado. Esto es justamente lo que no es permitido, no es sólo su existencia, sino el reparto que esto trae consigo, el reparto significa una merma al capitalismo. Para el despojo histórico que estos cuerpos han vivido no solo se requiere de compartir, sino de redistribuir, compartir es un hecho ético entre semejante, redistribuir, repartir, volver a partir, es una impronta política entre desiguales. Esto no puede permitirse en un sistema económico basado en la acumulación.

Entonces, estas irrupciones corporales exigen vida digna, para ello se requiere servicios especializados e intencionados, se requiere de servicios médicos y terapéuticos, políticas de inclusión expandidas, se requieren ampliación de espacios y renovaciones arquitectónicas públicas, procesos de educación incluyente a la población, de financiamiento y de voluntad política. Estas decisiones políticas conllevan recursos y estos recursos que no serían parte de la acumulación sino del reparto, al menos en forma de impuestos, las agendas políticas regresivas se niegan al reparto porque esto afectaría la acumulación capitalista de los empresarios, que se niegan a pagar impuestos. Esto funciona porque, como apunta Marco Chivalán-Carrillo, siguiendo a Foucault y Chamayou, existen cuerpos que por su inadmisión social y su demarcación al sistema capitalista, son despojados de su estatus político y de su ciudadanía y los convierte en esclavos.[17] Para el tema que estamos tratando significa que a los cuerpos desalmados se les descalifica para así poderlos despojar de su humanidad y por lo tanto de sus derechos.

Una agenda política son las tácticas y el llamado "lobby" que se emplean para influir en las decisiones políticas de un Estado o institución tomadora de decisiones, para garantizar los intereses de determinados grupos políticos formales o informales. Esto es precisamente a lo que se denomina una agenda política:

> Es importante tambien tener en cuenta que, en general la agenda se considera como una etapa del proceso más amplio de elaboración de políticas (…) se construye y consolida no sólo a partir del entramado del proceso político, sino también de los intereses en juego de los

17 Cf. *Prostitución Como 'Mal Necesario' a Finales Del XIX En La Ciudad de Guatemala: Sexopolítica, Pornotopía y Supremacía Masculina.* (Guatemala: AVANCSO, 2019), 27.

> actores, de las creencias y demás marcos de restricción para la acción, tanto formales como informales.[18]

Las agendas regresivas, son aquellas agendas políticas dirigidas por los grupos de poder, sostenidas bajo principios morales y/o religiosos y que atentan en menoscabo y/o en contra los avances de los DDHH. Las agendas regresivas no son siempre religiosas, pero basan mucho de su contenido en planteamientos sagrados, apelan a la tradición, a la Nación, a las buenas costumbres a la familia y al orden social. Es un lobby político basado en las creencias conservadoras con el fin de mantener el orden hegemónico del que hemos venido hablando, bajo la máscara de conservar la buena sociedad, pero con el fin último de salvaguardar la acumulación capitalista y sus beneficios para unos cuentos y evitar otra recaudación de impuestos. Por ello, las agendas regresivas se instalan gracias a un orden autoritario.

A partir del confinamiento provocado por la pandemia de Covid 19, las medidas de libre movilidad se restringieron en casi todo el mundo, muchas de las libertades públicas, aún las más simples se limitaron, derechos como el de reunión o de manifestación fueron reducidos. Este acontecimiento provocó también una sensación de malestar social y de miedo al otro, como posible portador de la enfermedad. La criminalización, la punición y las restricciones se justificaban y de hecho, eran requeridas por la sociedad. En esto el mensaje conservador los grupos de poder antiderechos, encontraron sustrato, este contexto permitió realizar importantes intervenciones en los sistemas de salud, fiscal y tributario o judicial. Muchas leyes se aprobaron sin que pudiera existir el reclamo de la sociedad. Las restricciones a los DDHH se

18 Mary Luz Alzate Zuluaga y Gerardo Romo Morales, "La agenda pública en sus teorías y aproximaciones metodológicas. Una clasificación alternativa", *Revista Enfoques* 15, núm. 26 (2017): 16 y 19.

catalogaron como de importancia para la seguridad nacional. Esto también contribuyó a que las restricciones de movilidad y libre manifestación fueran vistas como oportunas y necesarias, y entonces, la lucha pública y presencial por los derechos estuviera condenada y por lo tanto, reducida. La sociedad misma ha generado una sensación de zozobra y temor a enfermedades trasmisibles o a las multitudes no controladas, y esto se ha aprovechado para mantener la idea de que las restricciones son necesarias y hasta beneficiosas. Lo que se puso en evidencia la Pandemia por Covid 19, fue la debilidad y el desmantelamiento del Sector Salud y de las instituciones de cuidados, pero se responsabiliza a los cuerpos desalmados, por su patología inherente y los supuestos gastos a los que se incurre, en el caso por ejemplo del VIH, de gasto innecesario para su atención.

En la narrativa de las agendas regresivas, se reviste a los movimientos sociales o a las movilizaciones sociales con el fantasma de que poseen poder, recursos económicos y fuerza política, que reciben apoyos extranjeros[19], y se complementa con la retórica de que sus intereses atenten en contra de la Nación, la familia, la niñez, el orden social y la estabilidad. Se argumenta que están en contra de la reproducción de la humanidad y que sus intereses políticos son intereses comunistas.[20] Y por supuesto se emplea el recurso sobre cuerpos y comportamientos desviados, monstruosos, enfermos, traidores, minoritarios, lascivos,

19 Cf. Verónica Gago, "Cartografiar la contraofensiva: el espectro del feminismo", *Nueva Sociedad*, 2019, 16.

20 Nicolás Panotto añade el individualismo, el deseo y el placer desde el liberalismo como uno de los intereses atribuidos a la ideología de género. Cf. *Religiones, política y Estado laico. Nuevos acercamientos para el contexto latinoamericanao* (Bogotá, Colombia; Santiago de Chile: REDLAD-GEMRIP, 2017). La referencia al comunismo de las agendas regresivas nos retrae a la persecución durante los años 70 y 80 a la Teología Latinoamericana de la Liberación y en general a todo el periodo de la Guerra Fría.

etc. Qué como tales, en su desuhmanización, no son dignos de tener derechos ni propios, ni humanos, ni mucho menos específicos.[21]

Según Nicolas Panatto, desde un punto de vista político y eclesiológico, las agendas regresivas con el empleo de la ideología de género, se convierten en un discurso de odio para lograr hacer política y nombra a esta ideología como una falsa categoría y además antipolítica. Esto último es porque la ideología de género 1) no reconoce la pluralidad, 2) invalida al otro, 3) no admite diálogo alguno y 4) promueve el pánico moral.[22]

Se llega a creer que la reacción moralista de los grupos de poder es una contraofensiva[23], una reacción al avance sobre DDHH que algunos grupos han alcanzado desde el siglo 19. Sobre todo con los grupos feministas, pueblos originarios y movimiento LBTBIQ+, muchas veces hay una referencia a lo que se conoce como ideología de género:

> Mediante el concepto de «ideología de género» se sintetiza hoy una auténtica cruzada encabezada por la Iglesia católica contra la desestabilización feminista. «La ideología de género es una estrategia discursiva ideada desde el Vaticano y adoptada por numerosos intelectuales y activistas católicos y cristianos para contraatacar la retórica de la igualdad de derechos para mujeres y personas lgbti agumenta Mara Viveros Vigoya.[24]

21 Aunque muchas personas, no converjamos en si debemos o no apelar a "los derechos", lo hacemos en este texto porque las agendas regresivas se disputan dentro de la formalidad institucional de las legislaturas, las políticas públicas, etc.

22 "Cristianismo anti-politico: manipulación de la 'ideología de género' en la..." (Youtube, el 29 de agosto de 2023), minutos 11:50 al 12:40.

23 Cf. Gago, "Cartografiar la contraofensiva", 15 y 16.

24 Ibid., 16. Nicolas Pannotto sitúa el uso del término en 1998, cf. *Religiones, política y Estado laico*.

Según Verónica Gago, la "ideología de género" con sus argumentos llega a hacer creer en su influencia en la niñez, adolescentes y en las mujeres empobrecidas. Esto vuelve a argumentarse desde los cuerpos que necesitan tutela ya que con este argumente se les hace ver como seres sin agencia propia, a quienes es fácil manipular y cuyo reclamos de derechos está influenciado por esta ideología.

La realidad es que los grupos, organizaciones, personas y movimientos que luchan por sus derechos, son precisamente estos cuerpos desalmados y desclasificados acusados como alteradores del orden, son aquellos cuerpos que han peleado y alcanzado derechos y cuyas reivindicaciones se han expandido y diversificado. Como por ejemplo con la lucha por los derechos de propiedad como los tejidos indígenas, la reserva de semillas nativas, el derecho al aborto, la búsqueda de las personas desaparecidas, el derecho al matrimonio igualitario, al cambio legal y físico de género, el derecho a migrar, etc. Estos derechos alcanzados alteran las ambiciones y objetivos de las corporaciones, las industrias extractivas, fabriles y agrícolas o los monopolios, que basan su riqueza en la privatización, fuerza de trabajo renovable, la explotación laboral o los monocultivos y que requieren de la complicidad y corrupción de Estados, gobiernos y autoridades para garantizar su riqueza.

Además de las agenda regresivas existen otros movimientos, sobre todo en redes sociales como los movimientos de las llamadas "esposas tradicionales" o "la machosfera" que son respuestas a los movimientos feministas y a las supuestas afectaciones que los hombres y las mujeres han tenido por los alcances sociales y las posturas políticas de estos movimientos. Pero los discursos virales de estos grupos reaccionarios han servido también de sustrato a los alegatos conservadores pero sobre todo a su difusión. Estos discursos llegan a recrear discursos de

odio, por ejemplo hacia las feministas, las lesbianas, los hombres no dominantes, esto significa también un desincentivo para demarcarse de la hegemonía binaria de la que hemos venido hablando.

Propuestas teológicas para enfrentar las agendas regresivas

> *Cuando todo está dicho y hecho, la vida de fe no es más que una batalla interminable del espíritu contra la carne con cada arma disponible.*
> Dietrich Bonhoeffer

Las iglesias como instituciones torales de la sociedad, y las personas creyentes en el Evangelio en lo particular, necesitamos reconocer que, desde el conservadurismo y desde los fundamentalismos e interpretaciones injustas de la Biblia, se ha abusado mucho desde un poder amparado por lo divino. Es importante reconocer que el ser una institución toral, las iglesias y organizaciones religiosas tienen un papel político dentro de la sociedad, en el sentido de que son parte de las intrincadas relaciones de poder y de las relaciones sociales. Y queremos añadir, "el fenómeno religioso, lejos de ser una instancia enajenante, representa un elemento constitutivo de las dinámicas sociales latinoamericanas y puede ser proyectado para el fortalecimiento de personas y grupos.[25] Por tanto, es imprescindible reconocer que existe una dimensión política dentro de lo religioso: "los grupos religiosos representan uno de los más profundos sellos dentro de la sociedad civil en torno a la relación entre prácticas cotidianas,

25 Panotto, *Religiones, política y Estado laico*, 174.

construcción de utopías e incidencia pública desde instancias no formales o institucionales".[26]

Para los grupos creyentes y religiosos progresistas y creyentes protectores de DDHH, como en el caso de Act Alianza, reconocen al fenómeno de las agendas regresivas y a los fundamentalismos "como una amenaza real a la democracia y a la promoción y defensa de derechos humanos en el continente [latinoamericano]", y declaran que existe una "afectación diferenciada del fenómeno en el movimiento feminista y una tendencia regresiva en torno a los derechos sexuales y reproductivos".[27]

Es importante mantener la vigencia y activación de Estados laicos, ya que la laicidad es una evidencia democrática. Con este crecimiento de la intervención del discurso religioso en gobiernos centrales como con Jair Bolsonaro en Brasil (2019-2022), Rodrigo Duterte en Filipinas (2016-2022), Nayib Bukele en el Salvador (desde 2019), Jimmy Morales (2016-2020), Alejandro Giammattei (2020-2024) en Guatemala y recientemente Trump en Estados Unidos (2025), parece que no existiera un Estado Laico, porque la separación de Iglesia Estado no es evidente en la práctica y los discursos políticos están enmarcados con recursos religiosos. Eso significa que la idea de Estado laico debe hacerse valer y actualizarse. Es deber de las iglesias fomentar este dialogo y este debate, no solo por garantizar su propia participación, sino porque esa participación debe estar apegada a los principios del Reino de Dios y su justicia. Esto significa, que es importante también definir el rol del Estado y la participación política

26 Ibid., 39.

27 "Agendas regresivas y su impacto en los derechos humanos y democracias en América Latina y El Caribe" (Act Alianza, 2024).

tanto en los grupos conservadores, como en las iglesias como en los grupos diversos que han emergido y pelean por sus derechos. El Estado Laico, debe servir para favorecer la democracia y con ello, la participación activa y el acceso y búsqueda de la justicia.

Ante estos mecanismos religiosos de regresión en cuento a derechos, es importante evidenciar la pluralidad del mundo evangélico, evidenciar públicamente que existen grupos religiosos e iglesias que disienten de los grupos conservadores. Es importante que las personas que defienden sus derechos sepan que cuentan con grupos aliados dentro de los grupos religiosos, que les pueden apoyar para construir sus políticas, sus peticiones, sus manifiestos con argumentos bíblicos, teológicos y religiosos liberadores e inclusivos o bien, en contra de los argumentos religiosos represivos. Es importante, indispensable que las personas creyentes que participan en estos grupos tengan la posibilidad y el derecho de ejercer su fe de manera coherente en comunidades respetuosas de la diversidad, de la disidencia y de los cuerpos desalmados. Es en este momento, en donde se debe replantear de fondo una eclesiología popular, plural, incluyente, defensora de derechos, amorosa y radical.

Y lo más importante de este texto: aunque no parece el argumento más obvio, cuando hablamos de agendas regresivas, la creencia teológica de la superioridad del alma sobre el cuerpo, es el fundamente más antiguo, anquilosado y el más duro de desmontar. Es imperante cuestionar y resignificar la base teológica que mantiene el imaginario social y religioso, que permite la comprensión de ciertos cuerpos como invalidados. Este es un gran salto de fe, porque puede implicar la pérdida del poder que ahora la iglesia ostenta entre sus fieles y en la sociedad. Pero estoy segura que va a permitir la vivencia del Evangelio proclamado por Jesús. Este desmontaje va a requerir de una revisión

teológica profunda y sustancial que removerá nuestras creencias más aseguradas. Porque no solo podemos cuestionar los efectos, sino las raíces que mantienen y que son la base de la construcción desigual de los cuerpos y con ello el argumento no visto de los discursos políticos religiosos regresivos. Estoy convencida que debe ser una exigencia revisar la validez teológica de la superioridad del alma sobre el cuerpo, se requiere revisar si esta superioridad es realmente concordante o no con el Evangelio y con el Reino de Dios y su Justicia. Es necesaria una transformación de raíz, una ruptura política, una *metanoia* profunda que permita socavar las relaciones de injusticia, una radicalidad para reconocer que todos los cuerpos son válidos[28] y que no existen los cuerpos desalmados, que son solo una invención para mantener la dominación.

Ni un silencio más es posible. De no organizarnos y revisarnos como comunidades y personas de fe para apelar y ofrecer recursos en contra de las agendas regresivas, de faltar al compromiso con el Reino de Dios y su Justicia, seguiremos aportando de manera cómplice y timorata, argumentos de fe para la exclusión, la injusticia, la condonación de derechos y para justa guerra que se ha desatado en contra de los cuerpos mal llamados desalmados.

28 Cf. Sonya Renee Taylor, *Cuerpo no es una disculpa. El poder del autoamor radical* (Madrid: Melusina, 2019).

Bibliografía

Act Alianza. "Agendas regresivas y su impacto en los derechos humanos y democracias en América Latina y El Caribe". Act Alianza, 2024. https://actalliance.org/wp-content/uploads/2024/08/Reducido-Relatoria-Evento-Guatemala-5.pdf.

Alzate Zuluaga, Mary Luz, y Gerardo Romo Morales. "La agenda pública en sus teorías y aproximaciones metodológicas. Una clasificación alternativa". *Revista Enfoques* 15, núm. 26 (2017): 13–35. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6871115.

Aristóteles. *Generación de los animales*. Madrid: Nueva Biblioteca Filosófica, 1933.

Chivalán Carillo, Marco. *Prostitución Como 'Mal Necesario' a Finales Del XIX En La Ciudad de Guatemala: Sexopolítica, Pornotopía y Supremacía Masculina*. Guatemala: AVANCSO, 2019.

deChile.net. "Autoridad". Etimologías, 2025. https://etimologias.dechile.net/?autoridad.

Dupré, Louis. *Simbolismo religioso*. Barcelona: Herder, 1999.

Gago, Verónica. "Cartografiar la contraofensiva: el espectro del feminismo". *Nueva Sociedad*, 2019, 15–28.

Gebara, Ivone. *El rostro oculto del mal: una teología desde la experiencia de las mujeres*. Traducido por José Francisco Domínguez. Madrid: Trotta, 2002.

Ginés de Sepúlveda, Juan. *Tratado de las justas causas de la guerra contra los indios*. México: Fondo de Cultura Económica, 1979.

Naughton, Virginia. *Bestiario Medieval*. Buenos Aires: Quadrata, 2005.

Panotto, Nicolás. "Cristianismo anti-politico: manipulación de la 'ideología de género' en la..." Youtube, el 29 de agosto de 2023. https://www.youtube.com/watch?v=3k8PPhioPNI.

———. *Religiones, política y Estado laico. Nuevos acercamientos para el contexto latinoamericanao*. Bogotá, Colombia; Santiago de Chile: REDLAD-GEMRIP, 2017.

RAE. "Diccionario de la lengua española. Edición del Tricentenario". Real Academia Española, RAE, 2025. https://dle.rae.es/.

Taylor, Sonya Renee. *Cuerpo no es una disculpa. El poder del autoamor radical*. Madrid: Melusina, 2019.

Todorov, Tzvetan. *La conquista de América. El problema del Otro*. México: Siglo XXI, 2007.

Vigarello, Georges. *Corregir el cuerpo. Historia de un poder pedagógico*. Buenos Aires: Nueva Vision, 2005.